

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

- Aus dem Inhalt
- Theologische Grundlagenforschung für den Religionsunterricht.
Von Peter Fiedler und Günter Biemer
 - Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, 11. 1. 1980 :
Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden
 - 50 Jahre nach dem Tod von Franz Rosenzweig, u. a.:
Yehoshua Amir: Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher
 - In memoriam Cornelius A. Rijk
 - Franz Mussner: Traktat über die Juden
 - Jakob J. Petuchowski: Gerechtigkeit und Vergebung im Judentum
 - Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie:
Symposion der Evang. Akademie Arnoldshain und der Bischöfl. Akademie
des Bistums Aachen
 - Das Gewissen der verängstigten Welt. Gedenkrede zu Ehren Albert
Einsteins von Prof. Carlos Chagas in der Sala Regina des
Apostolischen Palastes, 10. 11. 1979
 - Gewissen und Gedächtnis: Jüdische Geschichte in Deutschland.
Von Otto Küster
 - David Daube: Typologie im Werk des Flavius Josephus
 - Israel: Dokumente zum Abkommen von Camp David
 - Juden und Christen auf dem 18. Deutschen Evang. Kirchentag
in Nürnberg, 13.-17. 6. 1979
 - Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau, 7. 6. 1979
 - Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)



Dokumente des heutigen religiösen Denkens und
Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung VIII/1979. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische
Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Jahrgang XXXI 1979

Nummer 117/120

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXXI. Folge 1979 / Nr. 117-120

Freiburg, Dezember 1979

1	Theologische Grundlagenforschung für den Religionsunterricht: I. Was katholische Schüler vom Judentum erfahren. Von Prof. Dr. Peter Fiedler, Pädagogische Hochschule Lörrach – II. Erziehung zum chr.-jüd. Dialog in der pluralistischen Gesellschaft. Von Prof. Dr. Günter Biemer, Direktor des Pädagog.-Katech. Seminars, Univ. Freiburg i. Br.	3
2	Die Landessynode d. Evang. Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden: I. Beschluss der Landessynode, Bad Neuenahr, 11. 1. 1980 – II. Trennendes und Gemeinsames. Vortrag: Prof. R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, gehalten vor der Landessynode der Evang. Kirche im Rheinland am 7. 1. 1980 in Bad Neuenahr – III. Kurzer Kommentar von Dr. E. L. Ehrlich, Basel	15
3	50 Jahre nach dem Tod von Franz Rosenzweig: I. Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher. Buchbericht von Yehoshua Amir, Universität Tel Aviv – II. Eine Theologie der Galut. Zum Gedenken an Franz Rosenzweig. Von Dr. Reinhold Mayer, Univ. Tübingen – III. »Ein tapferes Weib...« Erinnerungen an die Begegnung mit Edith Scheinmann-Rosenzweig s. A. (23. 1. 1895–15. 11. 1979). Von Doris Rümmele, SWF Baden-Baden	24
4	Jüdisch-christliche Beziehungen nach den Schriften von Cornelius A. Rijk. In memoriam	34
5	Traktat für Juden und Christen von Prof. Dr. Franz Mussner. Ein Buchbericht von Clemens Thoma	37
6	Das Neue Testament in jüdischer Forschung. Eine Würdigung für Samuel Sandmel. Von Prof. Dr. Reinhard Neudecker SJ, Päpstliches Bibelinstitut, Rom	39
7	Gerechtigkeit und Vergebung im Judentum. Vortrag von Prof. Dr. Jakob J. Petuchowski, Hebrew Union College / Institute of Religion, Cincinnati/Ohio, gehalten am 29. 6. 1979 in der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim	43
	Reinhold Schneider: Stimme der Toten	46
8	Jüdische Existenz u. die Erneuerung d. christlichen Theologie: Symposium d. Arbeitsgemeinschaft der Ev. Akademie Arnoldshain u. der Bischöfl. Akademie des Bistums Aachen. Von Hans H. Henrix	47
9	Das Gewissen der verstiegenen Welt. Gedenkrede zu Ehren Albert Einsteins in der Sala Regina des Apostol. Palastes am 10. 11. 1979, gehalten von Prof. Carlos Chagas, Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften	50
10	Gewissen und Gedächtnis – Jüdische Geschichte in Deutschland. Von Rechtsanwalt Dr. jur. h. c. Otto Küster, Stuttgart	53
11	Typologie im Werk des Flavius Josephus. Nachdruck des Sitzungsberichtes der Phil.-Historischen Klasse d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Von Dr. David Daube, Prof. f. röm.-antikes u. talm. Recht d. Univ. v. Kalifornien	59
12	Israel: Dokumente zum Abkommen von Camp David, 17. 9. 1978: I. Schreiben von Ministerpräsident Begin an Präsident Carter zum Jahrestag der Unterzeichnung von Camp David – II. Autonomie – die Weisheit v. Camp David – III. Aus einem Interview mit Shimon Peres, 4. 7. 1980 – IV. Botschafter-Austausch: Kairo – Jerusalem, 26. 2. 1980 – V. Rede von Abba Eban vor d. Knesset, 19. 3. 1980: Israel und Westeuropa	68
13	Diskussionsforum: Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus	76
	Der Schatz der Tränen	76
14	Rundschau	77
1	Juden und Christen auf dem 18. Deutschen Evang. Kirchentag in Nürnberg, 13. 6.–17. 6. 1979: I Die jüdisch-christliche Gemeinschaftsfeier: Der liturgische Text – a) Predigttext: 4 Mose 8, 1–4 – b) Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson: »Das Licht leuchtet in der Finsternis« – II »Offene Wunden«: A Rabbiner Dr. Albert Friedlander, London: Jüdischer Glaube nach Auschwitz – B Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin: Christsein nach Auschwitz	77
2	Die 8. Tagung des international. katholisch-jüdischen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche u. dem Judentum (Regensburg, 22. 10.–25. 10. 1979)	94
3	2. Akad. Konsultation von Theologen der orth. Kirche u. Repräsentanten d. Judentums (Bukarest, 29.–31. 10. 1979)	95
4	Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau, 7. 6. 1979	96
5	Dank an Robert M. W. Kempner: Ein Leben im Zeichen der Gerechtigkeit	98
6	Dr. Arthur Bergmann – in memoriam, 15. 12. 1906–26. 10. 1979	99
7	Ehrenschatz für deutsche Juden: Ein Urteil des Bundesgerichtshofes	100
8	Eigenfeste des Patriarchats Jerusalem. Zusammengefasst von Pfarrer Wilm Sanders, Hamburg	101
	Der grosse Mensch Abraham	108
15	Literaturhinweise (u. a. P. Fiedler: Das Judentum im kath. Religionsunterricht – Joh. Maier: Jesus von Nazareth in d. talmud. Überlieferung – R. Mosis: Das Buch Ezechiel, 1. Teil: 1, 1–20 – H. Wildberger: Kommentar zu Jesaja 1–12 – Gedalyahu Alon: Jews, Judaism and the Classical World – J. Haberman: Maimonides and Aquinas – J. J. Petuchowski: »Es lehrten unsere Meister...« – H. H. Ben Sasson: Geschichte d. jüd. Volkes Bd. 1 u. 2 – P. G. Aring: Christliche Judenmission – A. Baudis u. a.: Festschrift für H. Gollwitzer – F.-W. Marquardt / A. Friedlander: Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes; Gläubige Existenz nach Auschwitz – F. Mussner: Traktat über d. Juden – B. M. Kempner: Nonnen unter dem Hakenkreuz – Ludwig Volk: Akten Kardinal Faulhaber Bd. II, 1935 bis 1945 – W. E. Pax: Auf den Spuren Paulus')	109
16	Aus unserer Arbeit (u. a.: Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel)	159
17	Systematische Übersicht über d. Literaturhinweise	161
18	Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXI	164
19	Personenregister Jg. XXXI	166
	»IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel. VIII/1979, Hrsg. Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief: Personenregister Jg. VIII – »Der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an.« Betrachtungen zum Ursprung der Beschneidung. Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft, und Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Geistesgeschichte zur Zeit des Zweiten Tempels, beide an der Hebräischen Universität Jerusalem – Utopie und Wirklichkeit im biblischen Denken. Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv – Zur Herausgabe der »Tempelrolle« durch Yigael Yadin. Von Professor Dr. David Flusser – Zum Andenken an Professor Moshe Schwarcz. Von Zeev Levi, Dozent für moderne jüdische Geisteswissenschaft an der Univ. Haifa – Personenregister	170

Als Manuskript gedruckt – Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion gestattet.

Herausgegeben (mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes e. V.) von Dr. Willehad P. Eckert OP, Dr. Rupert Giessler, Msgr. Dr. Georg Hüßler, Dr. Ludwig Kaufmann SJ, Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Prof. Dr. Anton Vögtle.

Schriftleitung: Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD.

Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner – Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V.

Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br. – (s. auch Seite 2 unten)

An unsere Leser

Für alle Hilfe und das Echo, die der Aufruf an unsere Leser gefunden hat (s. FrRu XXX/1978, S. 2), danken wir sehr herzlich.

Die ständig steigenden Kosten für Herstellung und Versand unseres »Rundbriefs« bedeuten eine erhebliche Erschwerung unserer Arbeit. Dies veranlasst uns, alle, die sich diesem Anliegen verpflichtet wissen, und alle, die diese sich fortgesetzt ausweitende Arbeit unterstützen und weiterhin zu fördern wünschen, auf ihre Mithilfe anzusprechen.

Durch das erfreulich wachsende Interesse an unserer Arbeit und nachgeholte Literaturberichte erscheint das diesjährige Heft auch wieder in grösserem Umfang.

In Vorbereitung ist ein Sonderdruck – wie bereits FrRu XXX/1978, S. 2, angekündigt – mit: Christlich-jüdisches Schrifttum, Bücher und Zeitschriftenaufsätze nach den Literaturberichten im Freiburger Rundbrief I–XXX / 1948–1978, Systematisches Gesamtregister über den Inhalt FrRu Jg. I–XXX / 1948–1978, Personenregister FrRu Jg. I–XXX / 1948–1978. »IMMANUEL«: Personenregister IM I–VIII / 1972–1978* sowie Zusammenstellung der Inhalte, Jg. I–VII. – Der Sonderdruck erscheint erst 1981.

Allen, die im Laufe der vergangenen 30 Jahre an dieser Arbeit Anteil nahmen, diese unterstützten und uns dabei ermutigten, sind wir zu Dank verpflichtet. Wir danken im voraus allen, die uns damit helfen, das in hoher Auflage und in aller Welt verteilte Heft und die damit verbundene Arbeit in der bisherigen Weise fortzusetzen.

Das starke Echo, das der »Rundbrief« in all den Jahren seines Bestehens allseits gefunden hat, ermutigt uns, das heute nicht minder als zuvor notwendige Werk weiterzuführen. Den an alle Mitarbeiter, Förderer und Interessierte unten (s. US. 3) ausgesprochenen herzlichen Dank geben wir auch an dieser Stelle weiter.

Die Herausgeber

* Personenregister IM VIII s. u. S. 192 / IM 23.

Siehe u. S. 3: *Die Begegnung von Elisabeth und Maria: Symbol für den Freiburger Rundbrief*

HEIMSUCHUNG*, zu Psalm 84 (85), 11**:

«Lieb und Treue begegnen sich»

Will hören, was der Ewige, Gott, redet: / Ja, Frieden redet er ob seinem Volk / und seinen Frommen / und niemals kehren sie zur Torheit wieder. / Ja, nah für die ihn fürchten ist sein Heil / dass Herrlichkeit in unsrem Lande wohne / dass *Lieb und Treue sich begegnen* / dass sich *Gerechtigkeit und Friede küssen*. / Dass Treue aus der Erde sprosst / Gerechtigkeit vom Himmel schaut. / Gleich wird der Ewige das Gute geben / und unser Land gibt seine Frucht; / Gerechtigkeit wird vor ihm wandeln / und seine Schritte richten auf den Weg.

Frieda Weber-Krebs hat die Abb. von Elisabeth und Maria für die Kojen des FrRu auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg (13.–17. September 1978) entworfen. Dort wurde die Abbildung erstmals öffentlich vorgestellt (vgl. FrRu XXX/1978, US 2 u. S. 189).

* Vgl. Lk 1, 39–56.

** Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (K. Torczyner). Jerusalem 1954. Bd. 4: Tehillim-Preislieder, Erstes Buch, S. 111. Vgl.: Paulus Gordan OSB »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst«, mit Abb., in: FrRu XXVII/1975, S. 16 f.

Voraussichtlich in Folge XXXII: Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum – Katholikentag 1980 in Berlin: Zwischen Schuld und Verheissung: »ISRAELS GESCHICHTE: UNSERE GESCHICHTE« – David Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu – In »IMMANUEL«: Shahe Ajamian: Volk, Land und Glauben – Mikhail Agursky: Russisch-orthodoxe Reaktionen zum Frühzionismus – Kinderkreuzzug 1251 – Jonathan Omer-Man: Moderne Manifestationen jüdischer Mystik.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,— und Zustellgebühr (Folge XXXI, Nr. 117/120). — Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief, Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch Freiburger Rundbrief, Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br.

Gesamtherstellung im Druckhaus Rombach+Co GmbH, Freiburg im Breisgau.

Für Studienzwecke kostenloses Exemplar; bitte beachten Sie auch Umschlagseite 3



FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1 Theologische Grundlagenforschung für den Religionsunterricht

I Was katholische Schüler vom Judentum erfahren*

Von Professor Dr. Peter Fiedler, Pädagogische Hochschule Lörrach

Der Weg von amtlichen Verlautbarungen bis zur praktischen Resonanz ist bekanntlich weit. Das Thema Judentum ist ein Paradebeispiel dafür. Denn die Schulbuchwirklichkeit zeigt auffallende Defizite gegenüber den kirchlichen Äusserungen der letzten beiden Jahrzehnte, angefangen von der Konzilerklärung »Nostra Aetate«, Art. 4¹, über die »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung«² dieser Erklärung bis hin zum Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung«³. So wurden keineswegs offene Türen eingerannt, als der Gesprächskreis »Christen und Juden« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein Forschungsprojekt anregte, dessen Ziel es ist, die Behandlung jüdischer und das Judentum berührender Themen im katholischen Religionsunterricht grundlegend zu verbessern. Dieses Projekt wurde an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommen. Seit Frühjahr 1979 wird am Seminar für Pädagogik und Katechetik (Dir. G. Biemer) konkret an der Neukonzeption eines exemplarischen Curriculum-Elements für die Sekundarstufe II über »das Verhältnis Christentum – Judentum« gearbeitet. Allerdings stellt dies bereits die zweite Stufe des Unternehmens dar. Denn zunächst war zu klären, was verbesserungsbedürftig ist.

Eine möglichst umfassende Bestandsaufnahme

Dazu mussten von vornherein die fachwissenschaftlichen Grundlagen mit reflektiert werden, was vorab auf zwei Symposien an der Akademie der Erzdiözese Freiburg in die Wege geleitet wurde. Denn nicht zuletzt aus zeitlichen Gründen – die Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft und des Verbands der Diözesen Deutschlands standen nur in einem begrenzten Zeitraum zur Verfügung – wurde das Material (Religionsbücher und sonstige Unterrichtsmaterialien unter Berücksichtigung der Schulbibeln und Lehrpläne) nicht nur registriert, sondern auch zu-

gleich bewertet. Zu diesem Zweck musste die Methode der »content analysis« (Inhaltsanalyse) ihrem Untersuchungsgegenstand angepasst werden. Dabei genügte es nicht, die einzelnen Aussagen nach der Anmerkung in den genannten Vatikanischen »Richtlinien und Hinweisen« (zu tendenziös verstehbaren Aussagen des NT) mit »tendenziös« oder gar »sachlich falsch« bzw. mit »sachlich angemessen« oder »unausgewogen, aber noch annehmbar« zu bewerten. Vielmehr mussten die zur übersichtlichen Materialerfassung gebildeten Einzelkategorien (z. B. »Bund« oder »Jesu Wirken im Horizont des zeitgenössischen Judentums«) detailliert beschrieben werden, um eine möglichst grosse Übereinstimmung zwischen den Auswertern (ausser dem Verf. noch Th. Brinckwirth und H. Wenzler) zu gewährleisten; zugleich wird dadurch über die angelegten Bewertungsmassstäbe Rechenschaft abgelegt. Da diese Beschreibungen im Vorgriff auf weitere theologische Klärungen erfolgen mussten, war die laufende Beratung bei ihrer Abfassung durch E. L. Ehrlich und C. Thoma eine äusserst willkommene Hilfe. Als zusätzliche Bestätigung erwies sich die nachträglich festgestellte Übereinstimmung mit den »Criteria«, die E. J. Fisher seiner Analyse katholischer Religionsbücher in den USA zugrunde gelegt hatte (Faith without prejudice: vgl. FrRu XXX/1978, S. 179). Auch das von H. Kremers und seinem Duisburger Team zur – zunächst quantifizierenden – Analyse evangelischer Religionsbücher erarbeitete Indikatorenraster verdient als wertvolle Hilfe erwähnt zu werden. Das Untersuchungsmaterial musste wegen seiner Fülle verständlicherweise etwas eingegrenzt werden: So wurde Vollständigkeit angestrebt bei den offiziell zugelassenen Religionsbüchern und Unterrichtsmodellen katholischer Verlage (einschliesslich DKV) in der Bundesrepublik Deutschland – natürlich nur, soweit sie das Judentum berücksichtigen bzw. sofern dies zu erwarten ist; dazu wurde von O. Maas ein Überblick erstellt. Darüber hinaus wurde das Material einbezogen, das einzelne Autoren, Verlage und kirchliche Stellen entgegenkommenderweise zur Verfügung gestellt hatten. Rund 60 Titel, also etwa ein Drittel des untersuchten Stoffes, eigneten sich für die Auswertung mittels EDV.

Judentum und Israel als eigenständige Grössen gewürdigt
Dem heutigen Judentum steht das auch anderen Weltreligionen zugebilligte Recht zu, im katholischen RU sach-

* Die hier erläuterte Schulbuchanalyse liegt vor unter dem Titel »Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analyse, Bewertung, Perspektiven«, Düsseldorf 1980 (als erster Band der Reihe »Lernprozess Christen – Juden«, die von G. Biemer und E. L. Ehrlich herausgegeben wird); dort Einzelnachweise mit Quellenangaben und weiteren Erläuterungen (s. u. S. 111). Im Herbst 1980 wird der 2. Bd. dieser Reihe in Druck gehen (s. u. S. 110).

¹ Vgl. FrRu XVIII/1966, S. 28 f. (Anm. 1–3 d. Red. d. FrRu).

² a. O. XXVI/1974, S. 3 ff.

³ a. O. XXVII/1975, S. 5.

gemäss dargestellt zu werden. Dass dies tatsächlich geschieht, ist zweifellos eine wesentliche Folge der mit dem Konzil zur Geltung gebrachten Entwicklung. Wir haben heute verschiedene Bücher und Unterrichtsmaterialien, die das Judentum als Weltreligion behandeln und dabei um eine ausgewogene Darstellung mit teilweise beträchtlichem Erfolg bemüht sind. Auch in den allgemeinen Religionsbüchern finden sich Lerneinheiten über das heutige Judentum, die man als durchaus wohlwollend charakterisieren kann. Das lässt sich sogar noch unter der meistens erfolgten Einbeziehung des Staates Israel halbwegs guten Gewissens behaupten. Allerdings tritt da auch schon ein schwerwiegender Mangel zutage: Wenn auf die Staatsgründung von 1948 eingegangen wird, hängt sie – von wenigen, zu wenigen Ausnahmen abgesehen – merkwürdig in der Luft. Denn es fehlt weitgehend der Bezug auf die Ereignisse im »3. Reich«. Dieses Defizit lässt sich durch das Trauma jener Zeit erklären, wenn auch nicht rechtfertigen. Doch verbirgt sich dahinter noch mehr. Denn ebenso regelmässig vermisst man die Herstellung des geschichtlich-religiösen Zusammenhanges des heutigen Judentums mit seinen Wurzeln in der Hebräischen Bibel, in der talmudischen und darauf aufbauenden Überlieferung und mit seiner die heutige Vielgestalt erst verständlich machenden Entwicklung durch die Jahrhunderte. Dieses Defizit dürfte nun freilich auf das eher noch unterbewusste Gespür zurückzuführen sein, dass die Verankerung des heutigen Judentums in seinen Wurzeln und der Kontinuität seiner Geschichte von erheblichem Einfluss auf das Verständnis und die Formulierung christlicher Glaubensaussagen sein muss. Denn es ist nun einmal nicht zu leugnen, dass das Christentum von Jesus und der durch ihn ausgelösten Geschichte her, wie sie das NT im Glauben bezeugt, in einer exklusiven theologischen Beziehung zum Judentum steht, die die Beziehung zu anderen Weltreligionen wesentlich übersteigt, und zwar ist diese Beziehung durchaus »einseitig«, d. h.: Während Juden für ihr Selbstverständnis uns Christen keineswegs brauchen, können wir Christen auf die Juden nicht verzichten, weil wir uns sonst den Ast absägen, auf dem wir theologisch »sitzen«. Die mit der Anerkennung dieses Sachverhalts für die Heidenkirche verbundenen Schwierigkeiten fingen bekanntlich schon zu Zeiten des frühen Christentums an, wie das NT verschiedentlich erkennen lässt. Eine Reihe der damals gefundenen »Lösungen« sind zwar aus der Zeit erklärlich (Konkurrenzsituation), aber sie waren nicht zukunftsfruchtig. Denn was später, als staatliche Macht zur Verfügung stand, in der ganz vom Judentum gelösten Heidenkirche daraus gemacht wurde, ist zwar unbestritten, wird aber etwa in unseren Kirchengeschichtsbüchern noch lange nicht mit der nötigen Deutlichkeit zur Sprache gebracht. Das Eingeständnis, dass jene Scheinlösungen auch in unserem Jahrhundert entscheidend daran gehindert haben, einer gottfeindlichen Macht gegenüber die Partei der Juden zu ergreifen, fällt gewiss schwer, praktische Konsequenzen daraus zu ziehen, wohl noch schwerer, obwohl es anders nicht gelingen wird, von einer verfehlten, weil in die Verfehlung führenden Vergangenheit loszukommen. Hier besteht die Verantwortung der an der Vermittlung der christlichen Botschaft Beteiligten, die Darstellung des Eigenen endlich nicht mehr länger zu Lasten der Juden und des Judentums vorzunehmen. Weitgehend geschieht dies noch, wie die Analyse zeigt. Dabei kann und soll den Autoren der gute Wille gar nicht abgesprochen werden; gerade dies beweist aber, wie sehr das Gespür dafür noch zunehmen muss, dass auch scheinbar »rein« auf Christliches bezogene Aussagen auf ihren »verborgenen Antijudaismus« hin (G. Biemer)

geprüft werden müssen. So werden die Fehler nicht um nutzloser Polemik willen genannt, sondern um daraus zu lernen.

Die Hebräische Bibel gehört nicht den Christen allein

Bei der Behandlung »alttestamentlicher« Themen wird durchweg so verfahren, als gingen sie nur uns Christen noch etwas an, also: Was im Exodus grundgelegt wurde, habe sich in Jesu Befreiungstat – wie immer sie näher zu bestimmen sei – abschliessend erfüllt. Oder – die Natan-Weissagung an David laufe geradewegs auf Jesus als den »Sohn Davids« zu. Natürlich – wenn alles so eindeutig wäre, wie es (in den Religionsbüchern) meist dargestellt ist, dann bleibt eine Nicht-Annahme Jesu im damaligen Israel – was überhaupt nicht zutrifft, er hatte ja genug jüdische Anhänger – nur durch Verblendung oder Bosheit zu erklären – wie es zum Teil auch noch ausdrücklich geschieht. Dabei wird auch übersehen, dass man mit einer derartig verzerrenden Schematisierung dem überwunden geglaubten Prinzip huldigt, die Glaubensentscheidung, die etwa im Bekenntnis zu Jesus als dem »Sohn Davids« vorliegt, durch eine historische Beweisführung »absichern« zu wollen; in Wirklichkeit läuft das auf die Aufhebung des Glaubens hinaus. Zu diesem Zweck scheut man nicht einmal davor zurück, Bibelstellen zu verfälschen. Denn nichts anderes bedeutet es, wenn etwa zu messianischen Verheissungen einfach solche dazugeschlagen werden, die wie Jes 25, 6 ff. vom endzeitlichen Heilshandeln Gottes selbst (aber eben nicht durch eine Messias-Gestalt) sprechen. Ganz folgerichtig darf auch Johannes der Täufer niemand andern als Jesus im Blick gehabt haben ... Die noch in den ersten drei Evangelien erkennbare Zurückhaltung in diesem Punkt, die in der heutigen Exegese als sehr berechtigt anerkannt wird, ist dabei einfach übergangen. Demgegenüber käme es darauf an, den Schülern die Glaubensentscheidung klarzumachen, die der Annahme zugrunde liegt, dass Jesus von Nazaret der Messias/Christus ist – unter gleichzeitiger Anerkennung, dass die biblischen (für uns Christen heute: alttestamentlichen) Aussagen keineswegs einheitlich oder verschiedener Auslegung unzugänglich sind, dass ein Messias gar nicht notwendig zur jüdischen Messiaserwartung gehört, dass die messianischen Erwartungen zur Zeit Jesu und des NT sehr vielfältig waren (vgl. z. B. nur die zwei Messias-Gestalten der Qumran-Essener) und dass das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus eine starke Uminterpretation der geläufigen Begriffsinhalte »Messias« einschliesst. Es fiel so wohl leichter, das Weiterwirken des messianischen Gedankens im Judentum der nachneutestamentlichen Zeit zur Sprache zu bringen. Nicht zuletzt haben wir – dem jüdischen Einwand von der Unerlöstheit der bestehenden Welt entsprechend – deutlich zu machen, dass der Glaube an Jesus als den Christus und das mit ihm gegebene Endheil auf die Erfüllung (bei der Parusie) noch wartet. Damit wäre der Weg frei anzuerkennen, dass die Verheissungen der Hebräischen Bibel weiterhin – und zwar in erster Linie – für Israel und das Judentum gültig sind.

Gottes bleibende Heilszusagen an Israel

Die Aussagen des Paulus in Röm 9, 4 f. und 11, 28b.29 über die unwiderrufliche Berufung Israels – eben auch in der Zeit nach Ostern – kommen fast nirgends zum Tragen. Das führt besonders bei Themen wie »Bund« oder »Volk Gottes« zu Verfälschungen. Denn wenn auch die diesbezüglichen Aussagen zum alten Israel voller Verständnis sind, so tritt doch das Christentum bzw. die Kirche ganz überwiegend das vollständige Erbe an und verdrängt so das nachneutestamentliche Israel von seinem

angestammten Platz. Ein eklatantes Beispiel für die hier mögliche Verzerrung ist die erwähnte Behandlung der Exodus-Thematik in Verbindung mit dem Osterfest. Die Freude über die sympathieweckende Schilderung eines Seder-Abends im heutigen Israel vergeht schnell, wenn die Schüler anschliessend vor die Frage gestellt werden, wer für sie das »wahre Passa-Lamm« sei. Denn wenn Christus als das »wahre« Passa-Lamm bezeichnet wird – was Paulus übrigens in 1 Kor 5, 7 bemerkenswerterweise nicht tut –, dann entsteht beim Schüler unweigerlich der Eindruck, dass das jüdische Pessach spätestens seit dem Karfreitag das »falsche« ist, etwas, was seine Existenzberechtigung im Grunde verloren hat. Käme es nicht auch hier wieder darauf an, den Schülern die Glaubensentscheidung bewusst zu machen, die in der Überzeugung enthalten ist, dass der in den Tod gegebene Jesus Christus für uns Christen das den Exodus vergegenwärtigende Passa-Lamm darstellt? Erst so lassen wir ja theologisch Platz für die heute und in Zukunft Pessach feiernden Juden, die gläubig an dem »Bund« festhalten, der ihnen wie ihren Vätern gilt und auf dessen Vollendung sie hoffen. Demgegenüber riskiert die beliebte Entgegensetzung – meist im Sinn einer Ablösung – von »Neuem« und »Altem Bund« die für unser Gottesverständnis recht problematische Folge, dass unser »Stand« auf dem Bruch der Heilszusagen für Israel aufbaut. Statt dessen muss herausgearbeitet werden, dass das Sprechen vom »Neuen Bund« der innerisraelitischen Verkündigung entspringt (vgl. Qumran). Hinsichtlich der Gottesvolk-Vorstellung ist die Behauptung ebenso verbreitet wie im Blick auf die erwähnten Sätze des Paulus unhaltbar, die Christen seien (bzw. die Kirche sei) »das« Volk Gottes. Denn diese Formulierung lässt für Israel nach Jesus erneut keinen Platz. Entsprechendes gilt für die Kennzeichnung »das neue, wahre Israel«, die kein neutestamentlicher Autor verwendet – aus dem Bewusstsein heraus, dass das wahre Israel eben nur Israel sein kann. So ist es auch im RU nur legitim zu sagen, dass wir, die Heidenchristen, durch Jesus Christus zum Volk Gottes gehören. Die Forderung nach grösserer Sorgfalt bei der Sprache unserer Verkündigung hat also nicht nur ästhetische Gründe.

Jüdische Negativ-Folie für Jesus unverzichtbar?

Das nachneutestamentliche Judentum wird in unseren Religionsbüchern nicht nur durch die Ausblendung bei alttestamentlichen Themen belastet, indem sie in der ange-deuteten Art auf Jesus bzw. die Kirche »enggeführt« werden. Vielmehr wird es – wenn auch zumeist indirekt – dadurch schwer herabgesetzt, dass man seine »Basis«, nämlich das Judentum der Zeit Jesu und des NT, als dunklen Hintergrund missbraucht, vor dem sich Jesus und das Urchristentum profilieren können. Man setzt dazu Jesu ethische Forderungen regelmässig in Spannung bzw. Widerspruch zum damaligen Judentum, das »unter dem Gesetz leiden« oder einer »starren Gesetzlichkeit« verhaftet sein soll – anstatt den Schülern die Erfahrung nahezubringen, dass Jesus ein »praktizierender« Jude war, was ihr eigenes Glaubensleben nur fördern könnte. Einige immer wiederkehrende Fälle: Da wird die »Goldene Regel« in ihrer positiven Formulierung im Munde Jesu (Mt 7, 12) von negativen Fassungen im AT/LXX (Tob 4, 15) bzw. im Judentum (Hillel) abgehoben, als seien sie minderwertig! Da wird Mk 12, 28–34 gekürzt oder meistens mit Hilfe von Mt 22, 34–40 umgangen, obwohl sonst sehr wohl bekannt ist, dass der Verfasser des Mt-Evangeliums von Mk abhängig ist! Doch nur durch solche Manipulationen wird es möglich, vom »christlichen« Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu sprechen,

während der vollständige Mk-Text unmissverständlich die völlige Übereinstimmung Jesu mit einem jüdischen Theologen in dieser für das Tora-Verständnis fundamentalen Frage behauptet. Da wird nirgendwo auf Ex 23, 4 f. oder die beiden anderen alttestamentlichen Stellen (Spr 25, 21 f. und Sir 27, 30–28, 7) hingewiesen, die ausdrücklich die Feindesliebe verlangen – und dies, obwohl Paulus diese Forderung in Röm 12, 20 mit dem Zitat aus Spr 25, 21 f. erhebt! Statt dessen spricht man lieber mit Joh 13, 34 vom »neuen« Gebot Jesu, obwohl dort nur von der Liebe der johanneischen Gemeindemitglieder untereinander (im Unterschied zur dem Gericht verfallenen »Welt«!) geredet wird und die »Neuheit« ausdrücklich christologisch begründet ist. So verwundert es auch nicht, dass unter der Lehrplan-Überschrift »Das Neue des Evangeliums« die »leiblichen Werke der Barmherzigkeit« als christliches Eigentum reklamiert sind – unter deutlicher Abhebung vom Judentum, das etwa mit dem Gebet des Pharisäers im Tempel aus Lk 18, 9–14 charakterisiert, in Wirklichkeit karikiert wird. Denn man hätte nur Jes 58, 6 f. zu berücksichtigen brauchen, um zu wissen, woher der mit Jesus in der Weltgerichtsschilderung (25, 31 ff.) – neben anderen alttestamentlich-frühjüdischen Quellen – und damit wir Christen heute die Verpflichtung zum in der Liebe verwirklichten Gottesglauben empfangen haben – ganz zu schweigen davon, dass es allein die Fairness geböte, den Schülern mitzuteilen, dass der Jes-Text Bestandteil der Liturgie des Versöhnungstages ist. Zweifellos erweist sich auch hier das Bestreben einer historischen Beweisführung als enormes Hindernis: Weil Jesus dieses und jenes unerhört »Neues« gebracht habe, sei seine göttliche Sendung erwiesen – was historisch und theologisch Unmögliches verlangt. Man ermisst hier freilich auch die Schwierigkeiten, die sich in unseren Religionsbüchern der Annahme der Erkenntnis entgegenstellen, dass die neutestamentliche Ethik – was ja diejenige Jesu einschliesst – der alttestamentlichen nicht überlegen sei (N. Lohfink).

»Die Pharisäer« als Prügelnaben

Man kann die Versuchung verstehen, denen die Schulbuchautoren in unserer autoritätskritischen Zeit ausgesetzt sind, Jesus in Distanz zum »Gesetz« zu zeigen, anstatt seine Tora-Treue herauszuarbeiten. Wo man ihr erliegt – und das geschieht nahezu total –, lädt man alle möglichen Vorurteile auf die Pharisäer ab, bis hin zur die Wirklichkeit auf den Kopf stellenden (Lehrplan-)Behauptung: »Manches im Handeln und Denken der Gesetzestreuen (sei) als unmenschlich (zu) durchschauen.« Sehr beliebte Beispiele sind dafür Jesu angebliche Sabbatverletzungen. Aber ein Text wie Mk 3, 1–6 zeigt unverkennbar die polemische Zuspitzung solcher Geschichten: Hier geht es ja gar nicht um Lebensgefahr (deshalb hat Mt in der Parallelstelle 12, 9 ff. bewusst korrigiert); ausserdem träfe dieser Vorwurf Pharisäer gar nicht, da nach dem Talmud Lebensgefahr den Sabbat »verdrängt«. Wie die Mt-Parallele zeigt, geht es um eine Frage der verschiedenen Auslegung. Den Schülern müsste demnach vermittelt werden, dass sich Jesus, der ja kein Mitglied der pharisäischen Bewegung war, von bestimmten Anwendungen des Sabbatgebotes distanziert, sich aber nicht von diesem selbst dispensiert und so etwa die Grenzen des Judentums »sprengt«. In der Exegese des NT setzt sich allmählich die Erkenntnis durch, dass Jesus keiner der damaligen Gruppen so nahe stand wie derjenigen der Pharisäer (H. Leroy). Aber das tendenziöse Pharisäerbild des NT (z. B. in Mt 23 u. ö.) wird kaum einmal mit der talmudischen Selbstkritik (etwa jBer 14b) konfrontiert, um eine angemessenere Sicht zu ermöglichen. Diese ist vor allem auch

deshalb anzustreben, weil man in »den« Pharisiern auch das nachbiblische Judentum bis heute trifft, weil es bekanntlich auf pharisäisch-rabbinischer Tradition beruht. Das noch so reichliche, an sich durchaus anzuerkennende Zitieren chassidischer Geschichten wird eben von Grund auf entwertet, wenn man beispielsweise neben Mt 20, 1–15 ein rabbinisches Gleichnis stellt, das ein vom christlichen angeblich verschiedenes Lohndenken ausspricht, und nicht – wenigstens als Ergänzung – ein Gleichnis, das dieselbe Sinnspitze wie dasjenige Jesu hat.

Vorwurf der Schuld am Tod Jesu unausrottbar?

Die eben gemachten Andeutungen lassen den in Mk 3, 6 par gegen die Pharisäer erhobenen Vorwurf als absurd erscheinen, sie hätten die Ermordung Jesu beschlossen – man bedenke auch: Hätten Pharisäer alle ihre Lehrstreitigkeiten als tödliche Auseinandersetzungen geführt, wären sie z. B. Jesu bereits verschwunden gewesen. Hinzu kommt vor allem, dass die Pharisäer nach dem Mk-Evangelium (und den beiden anderen Synoptikern) bei der Passion Jesu keine Rolle spielen. Trotzdem geistert in unseren Unterrichtsmaterialien immer noch das Märchen von der Mit- oder gar Hauptschuld der Pharisäer am Tod Jesu herum. Natürlich macht das vieles einfacher, als wenn man – eine Minimalforderung – nur die entgegengesetzten Angaben des NT ernst nähme, wie z. B. die Gefolgschaft eines Josef von Arimatäa oder auch eines Nikodemus oder die in Apg 15, 5 genannten »Pharisäer, die gläubig geworden waren«, ferner eine Haltung, wie sie aus den Worten Gamaliels spricht (Apg 5, 34 ff.; vgl. auch 23, 6 ff.). Man muss sich nur darüber im klaren sein, dass man solche Unterschlagungen auf dem Rücken unschuldiger Menschen vornimmt, was seine schrecklichen Folgen bis in unsere Tage zeitigt. Das kaum zu unterdrückende Wissen darum sollte es – gerade auch im Blick auf ausdrückliche Hinweise in den eingangs genannten vatikanischen Richtlinien – unmöglich machen, dass man den Schülern schon in der Grundschule Jahr für Jahr eine andere Passionserzählung kommentarlos vorsetzt. Auf diese Weise wird ihnen die von Evangelium zu Evangelium zunehmende jüdenfeindliche (weil Pilatus-freundliche) Tendenz wirksam eingepflegt und der Aberglaube der umfassenden Schuldverhaftung des jüdischen Volkes zementiert, anstatt die Schüler anzuleiten und ihnen Hilfen an die Hand zu geben, diesem wahrhaft mörderischen Vorwurf begegnen zu können.

Unberechtigte Historisierungen

Die Aufnahme exegetischer Ergebnisse schwankt merkwürdig zwischen Bejahung und Ablehnung. Die Nichtbeachtung wirkt sich besonders misslich bei Vorgängen und Worten der (Selbst-)Offenbarung Jesu aus, wo heute der bestimmende Einfluss des Osterglaubens auf Gestalt und Gehalt der Darstellung durchweg anerkannt ist. In den Religionsbüchern zieht man dagegen ein historisches Verständnis vor. Das führt dann nahezu zwangsläufig zur Beeinträchtigung des Judentums. Denn je deutlicher sich Jesus in seiner göttlichen Macht und Hoheit offenbart, um so schändlicher muss die ablehnende Haltung »der« Juden scheinen. Das ergibt sich bei der Behandlung von »Naturwundern« wie der wunderbaren Speisung, von »Christusgeschichten« wie der Verklärung oder von Worten und Taten vor allem des johanneischen Christus. In der Darstellung nachösterlicher Ereignisse zeigen sich entsprechende Mängel hauptsächlich wegen der Übernahme von auf ihre historische Basis nicht überprüften Aussagen der Apg. Hier tritt die Tendenz hinzu, die Linie des Aus-

einandergehens von Christentum und Judentum gegenüber der ihrer engen Verknüpfung, wie sie zumindest am Anfang hervortritt, einseitig zu bevorzugen. Hinweise wie die in Apg 2, 46 f. oder 8, 1 b werden entweder herabgespielt (etwa im Sinn einer angeblich doch rasch erfolgten Lösung vom Tempelkult) oder einfach übergangen. Das Fortbestehen einer im damaligen Israel weithin angesehenen judenchristlichen Gemeinde passt wohl zu wenig ins Konzept einer geradezu planmässig auf die »Weltkirche« zulaufenden Entwicklung. Ausserdem dürfte man dann die mit dem Tod des Stefanus ausgelösten Ereignisse nicht mehr einfach unter die Rubrik »Die Christen werden von den Juden verfolgt« fassen, handelt es sich doch um eine viel differenzierter zu betrachtende innerjüdische (auch judenchristliche) Auseinandersetzung. Ebensowenig sind wir berechtigt, das Aufkommen und den anfänglichen Verlauf der Heidenmission in einer Art und Weise den Schülern zu vermitteln, die die bereits stark schematisierende, aus späterer Perspektive zeichnende Darstellung der Apg noch zuspitzt (ein Beispiel unter vielen: Die antiochenische Gemeinde wird gern als heidenchristlich vorgestellt, anstatt an dieser ersten »gemischten« Gemeinde Verständnis für die damaligen Probleme zu wecken). Dabei wird verständlicherweise auch die Rolle des Paulus verzeichnet, der sich ja auf dem »Apostelkonzil« vor der Jerusalemer Muttergemeinde wegen seiner Heidenmission bzw. ihren Folgen rechtfertigen musste – und nicht etwa umgekehrt. Da ist es in der Tat wiederum einfacher zu behaupten, Paulus habe das Gesetz abgeschafft, auch wenn dies ein bisschen zu einfach ist. Denn dass damit für uns Christen etwa der Dekalog und andere Weisungen wie die der Gottes- und Nächsten-, ja der Feindesliebe abgeschafft wären, die nun auch einmal im »Gesetz« enthalten sind, wird wohl kein Autor einräumen wollen.

Gottgewollte Trennung?

Auffassungen der skizzierten Art verraten ein Konzept, das das Auseinandergehen von Judentum und (Heiden-) Christentum als im Heilsplan Gottes liegend ausgibt. Es stimmt mit der Betonung einer »Ablehnung Jesu durch sein Volk« überein. Die unmittelbar bei Ostern angesetzte Entwicklung wird dann durch die gleichsam als Gottesurteil verstandene Eroberung Jerusalems im Jahre 70 besiegelt. Man rechtfertigt also die Spaltung und glaubt so, sich mit ihr zufriedengeben zu können, anstatt die vor allem geschichtlich bedingten Faktoren der Spaltung aufzudecken und so Perspektiven zu erschliessen, die in die entgegengesetzte Richtung weisen. Denn nur so lassen sich heutige Bemühungen des Aufeinanderzugehens »von Grund auf« aufbauen; sonst bleiben sie Luftschlösser. Die Folgen der »Abfertigung« des Judentums in neutestamentlicher Zeit, die der vom Konzil bekräftigten Sicht des Paulus widerspricht, zeigen sich dann in der verbreiteten Nichtbeachtung des talmudischen, des mittelalterlichen und des neuzeitlichen Judentums, ohne das das heutige überhaupt nicht verstanden werden kann. Das Eingehen auf christliche Judenverfolgungen, so verdienstvoll dies an sich auch ist, kann nicht als ausreichende Berücksichtigung des schöpferischen Reichtums jener mehr als anderthalb Jahrtausende Judentum gelten, dem wir Christen Wesentliches verdanken, z. B. in der scholastischen Philosophie und Theologie oder beim Werden unserer modernen Welt. Das heute vereinzelt anzutreffende aufrichtige Bemühen, den Antijudaismus im Lauf der Kirchengeschichte als unchristliche Verfehlung bewusst zu machen und damit bei den Schülern Barrieren gegen derartige Versuchungen aufzurichten, darf übrigens nicht

darüber hinwegtäuschen, dass in unseren Büchern bei der Behandlung von Verfolgungen, einschliesslich des Holocaust, immer noch Apologie, Vertuschen oder gar Verschweigen weitaus überwiegen.

Verleugnen der »Wurzel«

Eine klare Stellungnahme zu diesem Bereich wird selbstverständlich nicht darum herumkommen, auf die Ansätze bei den Grundlagen des Christentums und seiner Geschichte einzugehen. Daraus ergäbe sich erneut die Notwendigkeit einer fundamentalen Neubestimmung, die die Vielfalt der bleibenden Verwurzelung des Christentums hervorzuheben hätte, anstatt Abgrenzungstendenzen, einfach auch durch Verschweigen von Zusammenhängen, bereitwillig Raum zu geben. Dies lässt sich, abgesehen von der Behandlung der Jesus-Thematik, vor allem an so zentralen Bereichen wie dem Gottesglauben, der Ethik und der Liturgie beobachten. So wird beispielsweise beim Gottesbild gern der Eindruck erweckt, als sei die Offenbarung des barmherzigen Vaters erst dem Christentum verdankt. Nach manchen Andeutungen über vorangehende Auffassungen zu schliessen, ist die marcionitische Versuchung immer noch wirksam. Solche »Feinheiten« wie die, dass am Anfang nicht einmal der Christusglaube aus dem Judentum hinauszuführen brauchte, wagt man schon gar nicht zu erwarten – obgleich die »Zwölf« und ihre Anhänger alle Juden waren und keineswegs, wie behauptet, die »Stammväter« eines »neuen«, gemeint ist: eines aus Juden, aber vor allem aus Heiden bestehenden »Israel« sein wollten bzw. – von Jesus aus gesehen – sein sollten. Aber etwa auch beim Auferstehungsglauben bringt man es nicht über sich, die Übernahme aus dem Judentum, insbesondere dem pharisäischen, anzuerkennen. Zweifellos verbindet Paulus in 1 Kor 15 den Osterglauben mit dem an die (allgemeine?) Totenaufstehung insgesamt; aber man darf darüber den Sitz im Leben nicht vergessen, nämlich im Leben einer heidenchristlichen Gemeinde, der der Glaube an die Auferweckung des Leibes etwas Neues bedeutete. Dass der Einsatz für den Frieden, für Gerechtigkeit und Menschlichkeit alttestamentlich-jüdisches Erbe im Christentum darstellt, wird in der Regel ignoriert. Besonders befremdlich wirkt es, wenn heutzutage der Einsatz für die Verwirklichung der Gottesherrschaft hier auf Erden als christliches Charakteristikum reklamiert wird, wohl weil man die Zugkraft dieser Aufgabe erkannt hat. Dabei ist scheinbar vergessen, dass man früher – in manchen heute gebrauchten Büchern immer noch – einen solchen Einsatz auf jüdischer Seite, weil angeblich »nur« auf das Diesseits gerichtet, herabgewürdigt hat bzw. herabsetzt. Beim Themenbereich Liturgie wird ähnlich argumentiert oder eher: suggeriert. Denn anstatt die starke Verwurzelung im Tempel- und Synagogengottesdienst zu entfalten, versucht man etwa beim Opferbegriff oder beim Gebet, eine christliche Überlegenheit heraustreten zu lassen; das hat unweigerlich eine Herabsetzung der jüdischen Seite zur Folge. Gewiss lassen sich auch hier wieder neutestamentliche Ansätze wie 2 Kor 3 (Entgegensetzung von »Altem« und »Neuem Bund«) oder im Hebräerbrief zur vermeintlichen Rechtfertigung finden. Aber dann müsste man zumindest darauf hinweisen, dass solche Aussagen, aus einer damaligen Konkurrenzsituation stammend, mit anderen im NT – wie etwa den erwähnten: Röm 9, 4 f. und 11, 28–29 – nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Wenigstens in den Lehrerkomentaren sollte man diese Klarheit erwarten, auch die Begründung dafür, weshalb man sich so und nicht anders entscheidet. Freilich müsste man konsequenterweise auf die positive Würdigung des heutigen Israel bzw. Judentums verzichten, eine Forde-

rung, die gewiss als Zumutung zurückgewiesen würde. Doch ohne sich solche Folgen einzugestehen, wird es kaum gelingen, die in unseren Religionsbüchern verbreitete Halbherzigkeit der Öffnung für Juden und Judentum zu überwinden. Dass diese Öffnung vorläufig eher nur äusserlich besteht, gibt die Statistik auch ohne inhaltliche Erläuterungen der vorgeführten Art zu erkennen. Um hier nur ein Beispiel zu bringen: Bei drei Katechismen der letzten Jahrzehnte ist die Berücksichtigung des Judentums, der »Wurzel«, von null auf 26,6 % gewachsen – doch welche Mängel umschliesst dieser »Fortschritt«? Und in einer neuen Reihe, wo vor allem in den beigefügten Stichwortteilen die Beachtung des Judentums naheläge, ist eine auffällige Diskrepanz zu registrieren. Während der eine Band mit 36,9 % eine begrüßenswerte Offenheit erkennen lässt (dass das Gegenteil immer noch überwiegt, muss da zurücktreten), blenden die Folgebände zu mehr als 90 % das Judentum an den es betreffenden Stellen aus – besonders seltsam deswegen, weil offenbar zwischen den Schularten Unterschiede gemacht werden: Kann man der einen Art von Schülern weniger zumuten als der anderen?

Tendenziöse Bilder und Lieder

Besonders wichtig, weil im Unterbewussten wirksam, sind die in den Religionsbüchern verwendeten Bilder und Lieder. Erheblich negative Wirkungen sind von einer Reihe von Liedern zu befürchten, die tendenziöse Aussagen von Evangelien-Perikopen, nicht zuletzt gegen »die Pharisäer« gerichtete, häufig noch verstärken. Sie sind nicht weit von jener Gehässigkeit entfernt, die sie den Pharisäern unterstellen. Entsprechendes gilt für viele Bilder, meistens in neutestamentlichen Zusammenhängen wie Pharisäerpolemik und Passionsdarstellung, aber auch »allgemeinerer« Art. So hat man etwa in Anlehnung an die lukanische Gestalt der Nazaret-Perikope ein mittelalterliches Bild gewählt, auf dem der in der Mitte stehende Jesus zur Rechten von seinen Jüngern und gegenüber von seinen Feinden flankiert wird. Über die Sinnhaftigkeit, gerade eine solche Szene bildlich zu unterstreichen, mag immerhin noch Streit möglich sein. Ausser Diskussion steht aber, dass die Bildgestaltung antijüdisch ist und folglich bei den Schülern entsprechende Reaktionen nicht ausgeschlossen werden können. Denn während Jesus und seine Jünger den gewohnten Heiligenschein tragen, sind die Feinde mit mittelalterlichen Judenhüten eindeutig klassifiziert. Hier müsste also mit wesentlich mehr Sorgfalt ausgewählt und auch kommentiert werden. Dies kann aber so lange nicht geschehen, wie man bei den Texten nicht Konsequenzen der angedeuteten Art zu ziehen bereit ist.

Schulbibeln und Lehrpläne

Freilich stehen dem weithin auch die (neuesten) Lehrpläne entgegen, wo der erkennbare gute Wille durch dieselbe Halbherzigkeit – wie in den Religionsbüchern festgestellt – daran gehindert wird, gute Ansätze auch zu verwirklichen. Es ist eben nicht damit getan, dem heutigen Judentum aus einer gewissen Verpflichtung wegen der geschehenen Katastrophe heraus Sympathien entgegenzubringen. Nur aus einer Neubestimmung auf die Wurzel und von der Wurzel aus wird es möglich sein, über das Herumkurieren an Symptomen hinauszukommen. Die heute verwendeten Schulbibeln und Bibelausgaben sind mit ihren Überschriften, den Kommentaren und mit dem, was sie einer Erläuterung nicht für würdig oder notwendig ansehen, ein beredtes Beispiel dafür, dass man die vaticanischen Richtlinien und Hinweise zu *Nostra Aetate*,

Art. 4, weiterhin ignorieren kann, auch wenn nicht zu verkennen ist, dass sich manches gebessert hat. So wird es in der Tat noch eines langen Lernprozesses bedürfen, bis wir in der Schule – aber natürlich auch sonst im Christenleben – so weit sind, Juden und Judentum so zu sehen,

dass wir in ihnen Gottes bleibend Erwählte anerkennen, an deren Segensverheissung wir durch den Glauben an Jesus Christus Anteil erlangen. Erst so werden wir die vielbeschworene Solidarität mit den Juden und mit Israel verwirklichen können.

II Erziehung zum christlich-jüdischen Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft*

Von Professor Dr. Günter Biemer,
Direktor des Pädagogisch-Katechetischen Seminars, Universität Freiburg i. Br.

0 Einleitung

0.1 Ich beginne mit einer Situation

An einem Sonntag im Januar 1939 stand an der Strassenbahnhaltestelle »Lange Rötterstrasse« in Mannheim Alfred Hirsch, ein Mannheimer Jude, der sich zur Emigration gezwungen sah. Vier Jahre lang sollte er in Belgien und Frankreich auf der Flucht leben, bis er vom »Lager Gurs« in Südfrankreich nach Auschwitz gebracht wurde. Nur wenige hundert Schritte von jener Haltestelle entfernt befindet sich die katholische Bonifatius-Kirche, in der in jenen Wochen – wie üblich – der Erstkommunionunterricht begonnen hatte. Den Kindern wurde das Geheimnis von der Kommunikation Gottes mit den Menschen in Jesus Christus vermittelt. Die Vermittlung blieb ohne jeden Transfer zur herrschenden gesellschaftlichen Praxis: ohne Verarbeitungshilfe, dass es andere christliche Kinder gab, die das Abendmahl in ihrer Glaubensgemeinschaft feierten und auch ohne Bewusstseinserhellung, dass es jüdische Kinder gab, deren Familien in ihrem Pessach »das Fest der ungesäuerten Brote noch heute so feiern, wie Jesus es mit seinen Jüngern feierte« (nach Edith Stein).¹

Ich selbst gehöre zu jenem Jahrgang von Erstkommunikanten in jener Stadt. Erst jetzt, 40 Jahre danach, wurde ich mit der noch unbekannten Korrespondenz von Alfred Hirsch konfrontiert, die mir diese Gleichzeitigkeit erschreckend zum Bewusstsein brachte. Der Dialog mit dem in Auschwitz Ermordeten war den Christen jener Generation nicht gelungen.²

0.2 Zur Disposition

Das Thema »Erziehung zum Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft« hat im vorliegenden Kontext das Ziel, Wege der Befähigung von Kindern, Jugendlichen (und Erwachsenen) zum christlich-jüdischen Dialog aufzuzeigen. Aus der Sicht des Religionspädagogen handelt es sich dabei nicht um eine erziehungstechnologisch zu bewältigende Anwendungsaufgabe. Dialog kann m. E. nicht durch kybernetische oder behavioristische Ziel- und Mittelbestimmung erreicht werden. Vielmehr hat die Befähigung eines Kindes und Jugendlichen zu dialogischem Verhalten ihre Wurzeln im Prozess der Identitätsbildung, dem ich mich deshalb zuerst zuwenden möchte (1), um im Anschluss daran die inhaltliche Problematik der Erziehung zu absoluten religiösen Werten in einer pluralistischen Gesellschaft zu bedenken (2 und 3). Schliesslich sollen die Konsequenzen für die Praxis der Glaubensgemeinschaften überlegt werden (4 und 5).

* Vortrag auf Einladung des Vatikanischen Liaison-Committee bei seinem 8. Treffen im Oktober 1979 in Regensburg [s. u. S. 94 f.].

¹ Vgl. u. S. 12, Anm. 27.

² Vgl. dazu: Die verblutende Emigration. Zur Korrespondenz von Alfred Hirsch (1901–1942).

1. Die *Qualifikation zum religiösen Dialog* in der pluralistischen Gesellschaft kann nur in solchen Interaktionsprozessen erworben werden, in denen *identitätsfördernde Prinzipien* Geltung haben (L. Krappmann).

Die vielschichtige Problematik, wie ein Mensch Sprachkompetenz bzw. Dialogkompetenz gewinnt, und zwar im Bereich religiöser Sprache des jüdischen oder christlichen Glaubens, soll mit Hilfe der Theorie des *symbolischen Interaktionismus* verdeutlicht werden, wie sie in jüngerer Zeit in der Religionspädagogik rezipiert wurde. Religiöse Sozialisation kann als Prozess verstanden werden, bei dem das Kind in der Interaktion mit Bezugspersonen nicht nur die Bedeutung der Welt aus den religiösen Traditionen der Glaubensgemeinschaft erfährt und kennenlernt, sondern damit auch erfährt, wer es selbst ist und sein soll. Aus der Interaktion ergeben sich nicht nur der Erwerb der religiösen Symbole der Väter und die Kenntnis der Rolle z. B. des Betens, des Feierns, der Teilnahme an einem Gottesdienst usw. Es entsteht auch eine Identität in religiöser Dimension, und das Kind erfährt, was Israel nach Jesaja erfahren hat und erfährt: »Ich rufe dich beim Namen, mein bist du. Gehst du durch Wasser, ich bin bei dir . . . Fürchte dich nicht; denn ich bin mit dir.« (43, 1b und 5a). Ein bekanntes zentrales Beispiel aus jüdisch-religiöser Erziehung ist die Pessachnacht. Ich zitiere nach Isaak Breuer: »Alljährlich kehrt im Leben der Juden eine Nacht wieder, die dazu auserkoren ist, dass der jüdische Vater seinen Kindern verständlich macht, was es bedeutet, Jude zu sein. . . über die in Lichtglanz getauchte Tafel gleitet der fragende Blick des Kindes und bleibt am Antlitz des Vaters hängen: Was bedeutet all dies? Da hebt er zu erzählen an wie geschrieben steht in der Haggada, der uralten Freiheitsurkunde der Nation: Sklaven sind wir gewesen dem Pharaon in Mizrajim. Da führte Gott, unser Gott, uns von dort hinaus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm.«³ Indem die Kinder sich mit den Israeliten des Exodus in der Erzählung identifizieren, erhalten sie Anteil an deren Glauben und Hoffnung. Sie lernen – wie Isaak Breuer sagt – »Was es bedeutet, Jude zu sein«. Ein solcher *Identitätsentwurf in religiöser Dimension* ist die basale Voraussetzung für dialogisches Verhalten. Es kommt dadurch zustande, dass die Kinder sich von diesem Anspruch her definieren lassen, zumal der Vater das Geschehen für sie aus der Vergangenheit ins Präsens seines Lebens setzt, indem er »von seinen eigenen Erlebnissen erzählt«⁴. So entstehen signifikante Begriffe bzw. Symbole für die Kinder, bei denen nicht nur die Herkunft aus der religiösen Tradition, sondern auch das eigene Erleben und die Mitdefinition aus der eigenen Er-

³ Isaak Breuer, Die Passachnacht: F. Thieberger, Jüdisches Fest und jüdischer Brauch, Berlin 1967, 228.

⁴ Ebd. 229.

fahrung von Belang sind, wie die Vergegenwärtigung durch den Vater zeigt. Die religiösen Symbole »Exodus«, »Pessach«, »Vater«, »Judesein« und vor allem »Gott« gelangen bei diesem Lernprozess durch den Interaktionsvollzug zu einer *persönlich-existentiellen Aneignung*, und das ist von entscheidender Bedeutung beim Erwerb religiöser Riten und Symbole.

Offener als eine rituale Kommunikationssituation ist das folgende Beispiel einer Gesprächssituation, die ebenfalls Identitätsförderung, religiösen Symbolerwerb und religiöse Dialogbefähigung dokumentiert. Ein junger Religionspädagoge berichtet aus dem Umgang mit seinem Sohn: »Der 4-jährige David fragt mich, warum ich dem toten Vogel, den er tagelang auf dem Weg zum Kindergarten am Strassenrand sieht, nicht helfen könne. Auf meine Antwort, dass dem toten Vogel kein Mensch mehr, sondern nur der liebe Gott helfen könne, fragt mich David, wie gross und stark der liebe Gott denn sei und warum ich nicht der liebe Gott sei. Ich versuche ihm zu erklären, dass ich doch ein Mensch sei und selber auch einmal sterben müsse und deswegen nur der liebe Gott dem toten Vogel helfen könne. ... Indem (das Kind) mein Zugeständnis, nicht helfen zu können, und meine Selbstdeutung interpretiert, schafft es für sich eine neue Bedeutung. Der Vater kann einem Toten nicht helfen: Wenn Gott helfen kann, muss er grösser sein als der Vater. – Dies bestätigt sich einige Wochen später, berichtet Albert Biesinger weiter: »David hält seinen zweijährigen Bruder Manuel gerade noch vor einem fahrenden Auto zurück. Als er mir das abends erzählt, wendet er sich an Manuel: »Wenn ich dich nicht festgehalten hätte, wärest du nämlich jetzt tot. Dann kann dir der Papa nicht mehr helfen, nur noch der liebe Gott, weil der nämlich viel grösser ist als der Papa.«⁵ Für das Kind spielt sich *religiöses Lernen in offener Kommunikation* ab. Es kann sich also mit seiner eigenen kognitiven Struktur am Erwerb der religiösen Symbole und somit am Erwerb religiöser Sprache beteiligen. Deshalb wird es auch sprachmächtig und geht aus eigener Initiative mit den Symbolen »Gott«, »Vater«, »Tod« usw. richtig um. Die Voraussetzung für die Qualifikation zum Dialog ist gegeben.

Wenn wir zusammenfassend überblicken, wie diese Qualifikation vermittelt wird, sowohl im ritualen als auch im freien Gespräch, so zeigen sich zumindest zwei *konstitutive Prinzipien*:⁶

- a) Das *persönlich verantwortete Entstehen* des Vaters, also des Handlungspartners des Kindes, der seinen eigenen Glauben und sein eigenes Hoffen bezeugt und begründet. Der somit entstehende Orientierungsrahmen gibt Zuverlässigkeit für das Handeln; Wort und Tun des Vaters stimmen überein. (Vgl. u. 6).
- b) *Vertrauen in die Kommunikation* zur Aufklärung der Situation. Nur unter der Vertrauensvorgabe entstehen die Fragen des Kindes, aus denen die Beteiligung am Symbolerwerb erwachsen kann. Und ebenso bedarf die Aufdeckung der eigenen Identität des Vaters, das Zugeständnis, einem Toten nicht helfen zu können, des Vertrauens in umgekehrter Richtung. Wo diese beiden Prinzipien der Verantwortung und der beiden reziproken Arten des Vertrauens den Rahmen für Interaktionen sichern, kann es zum Erwerb von religiöser Sprache und Dialogfähigkeit kommen.

⁵ A. Biesinger, Religiöse Sozialisation als symbolische Interaktion?: G. Stachel u. a., Hrsg., Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung, Zürich u. a. 1979, 160–164, 163 f.

⁶ Vgl. L. Krappmann, Identität in Interaktion und Sozialisation: G. Stachel u. a. Hrsg., Sozialisation a. a. O. 147–152.

Nur aus Handlungen, nur im Umgang mit Interaktionsprozessen lesen Kinder die grundlegenden Orientierungen ab und filtern sie heraus. Belehrungen sind für die Vermittlung von Handlungsbefähigung unzureichend.

2. In der pluralen Gesellschaft wird religiöse Erziehung mit ihrer *Vermittlung des absoluten Anspruchs Gottes* von Andersdenkenden in Frage gestellt und zur Begründung herausgefordert.

Seit Lessings Aufforderung, die Offenbarung in die Vernünftigkeit zu übersetzen und so breitere Plausibilität zu gewinnen, sind vielfältige Herausforderungen an den Absolutheitsanspruch des biblischen Glaubens gerichtet worden. Der Projektionsverdacht von Ludwig Feuerbach in der sozialpolitisch wirksamen Formulierung von Karl Marx, die Relativierung der Wahrheit historischer Aussagen seit Barthold Georg Niebuhr und David Friedrich Strauss, die Hinterfragung seelischer Vorgänge durch die Psychoanalyse von Sigmund Freud, die Absagen an die Gültigkeit des Glaubensdenkens durch die verschiedenen kritisch-rationalistischen Systeme moderner Wissenschaftslogik usw. In der soziologischen Hypothese, dass Wirklichkeit eine gesellschaftliche Konstruktion ist und Wahrheit das, was Geltung hat, erreicht die Relativierungsprovokation des biblischen Glaubens mit seinem absoluten Anspruch ihren Höhepunkt.⁷

Auf vielfältige Weise haben christliche Theologen die Herausforderung neuzeitlichen, aufklärerischen Denkens aufgenommen und versucht zu zeigen, wie der Anspruch des biblischen Glaubens auf absolute Werte neu begründet werden kann: nicht philosophisch-metaphysisch wie bisher, sondern in konkreter Geschichte und in existentiellem Zusammenhang. Ich beschränke mich auf den Vorschlag von Karl Lehmann, absolute Werte des Biblisch-Christlichen in der Kategorie der Geschichtsmächtigkeit darzustellen.⁸ Für die Problematik religiöser Erziehung angesichts des Relativierungsanspruchs der pluralistischen Gesellschaft scheint mir die Situation des schulischen Religionsunterrichts in verschiedenen westlichen Ländern symptomatisch. Dazu gehören z. B. der Religionsunterricht in Grossbritannien, in den USA, in der Bundesrepublik u. a. Die öffentliche Schule erweist sich dabei als der Ort, an dem sich die Pluralität der Gesellschaft spiegelt und Religion sich als Lehrfach neu legitimieren muss.⁹ Die kritischen Herausforderungen an

⁷ Der Soziologe Peter Berger sieht es angesichts dieser Lage der Theologie angebracht, von sich aus auf verbleibende Spuren der Transzendenz aufmerksam zu machen und glaubt so, den Theologen bei ihrem schwierigen Handwerk Mut machen zu sollen. P. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970.

⁸ K. Lehmann, Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem: W. Kasper, Hrsg., Absolutheit des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1979, 13–38, 37 f. Wichtig ist auch der Hinweis von Lehmann, dass die Formel vom Absolutheitsanspruch des Christentums im 19. Jahrhundert keinen Zusammenhang mit dem Alten Testament gezeigt habe und so ausserhalb der Möglichkeit des Gesprächs mit dem Judentum geblieben sei, während die in Geschichte und Gesellschaft eingebrachte Bestimmung des unbedingten Anspruchs der Offenbarung gerade diese Möglichkeit zum Dialog erschliesst.

⁹ Zur Situation in England vgl. N. Smart - D. Holder, Hrsg., New Movements in Religious Education, London 1975; M. Grimmit, What can I do in R. E.? Great Woking 1973. – In der Bundesrepublik gab es eine breite Diskussion: (1) den Versuch, sich an Schultheorien anzuschliessen, Schule als Sprachschule zu verstehen und Religionsunterricht als Vermittlung religiöser Sprache; (2) den Versuch, den Auftrag der Schule emanzipatorisch zu verstehen und Religionsunterricht als einen spezifischen Beitrag zur Freisetzung des Menschen; (3) den Versuch, Schule als Qualifikation für die Zukunft zu verste-

den Religionsunterricht kamen teils von den Schülern selbst, die nach der Nützlichkeit und dem Verwendungszusammenhang fragten; teils von der allgemeinpublizistischen und parteipolitischen Kritik am Religionsunterricht. Die Religionspädagogen antworteten in verschiedener Weise; jedenfalls auch mit dem Ziel, die Bedeutung von Religion für den einzelnen Menschen, für den Sinn seines Lebens, für das Verstehen der religiösen Überlieferung anderer Völker, für die Verantwortung in der Gesellschaft aufzuweisen.

Ergebnis der Auseinandersetzung ist: Theorie und Praxis des Religionsunterrichts beginnen eine breitere gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen, z. B. durch den Entwurf besserer Curricula über die Weltreligionen, einschliesslich der jüdischen Religion. Ein anderes Ergebnis: dass auch in der Katechese ausserhalb der Schule eine neue Sprache für die Glaubensvermittlung gesucht wird, die der Herausforderung in der pluralen Gesellschaft entspricht. Vor allem aber ist diese Situation geeignet, die Aufmerksamkeit aller, die an den einen Gott Abrahams glauben (Gen. 15a), zu wecken und sie auf die gemeinsame Not und Aufgabe zu verweisen. Befinden sie sich nicht alle vor der Herausforderung, die der Beter des Psalms 42 erfahren hat, dass alle fragen: »Wo bleibt nun dein Gott?« (42a).¹⁰ Es scheint mir nicht vermessen, zu hoffen, dass gerade in dieser schwierigen Zeit des Glaubens und der Glaubenserziehung Christen nach einer langen Geschichte der Anfeindungen gegen Juden mit ihnen in den Dialog kommen. Bei dieser Frage bin ich mir vor allem dessen bewusst, was Metz über die Art der »Ökumene nach Auschwitz« sagt: dass es Christenpflicht sei, dem zuzuhören, was Juden über ihre Glaubenserfahrung in dieser Zeit zu sagen haben.¹¹ Es gibt eine unvergleichbare Bewährung der Hoffnung und des Glaubens bei denen, die in Auschwitz an den einen Gott geglaubt haben. Auf ihr Vermächtnis zu hören und es nicht beim Betroffensein zu belassen, sondern es in dieser Gesellschaft gemeinsam durchzusetzen, ist eine der Wurzeln des christlich-jüdischen Dialogs für alle Zukunft. Religiöse Erziehung »post Auschwitz« bedarf der Massnahme an jenem Glauben Israels, der da'ath 'Adonai nicht von der 'Emanah trennt –, in den Worten J. H. New-

man und Religionsunterricht als die Eröffnung einer spezifischen Dimension von Zukunft; (4) den Versuch, den pädagogischen Auftrag der Schule zur Identitätsfindung junger Menschen in einer besonderen Weise im Religionsunterricht anzusiedeln. Besonders wichtig ist (5) der Versuch, den *Beitrag des Religionsunterrichts in der »Relativierung unberechtigter Absolutheitsansprüche der Gesellschaft«* zu sehen (vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss »Religionsunterricht in der Schule« (RU) 2.3.4); desgl. vgl. FRu XXVII/1975, S. 5.

¹⁰ Bemerkenswert ist die Situationsanalyse von Religion und Gesellschaft, wie sie Bernhard Welte gibt: »Die Kirche lebt in der Differenz der primären Kultur, die sie selbst vertritt, und der grossen säkularen Kultur, die ihren Lebensraum darstellt.« (Die Würde des Menschen und die Religion, Frankfurt 1977, 80). — Welte hält a. a. O. die Zeit für gekommen, einen ganz neuen Zugang und Aufweis für die *Begründung des Glaubens an Gott* zu versuchen, und zwar *aufgrund der Erfahrung des Nichts* und seiner Deutung aufgrund der Erfahrung des Leides. Welte verweist darauf, dass bei der gegenwärtigen Erfahrung »des Schweigens Gottes angesichts der Nöte der Welt und angesichts der ethischen Verantwortung eines jeden im Bereich der religiösen Erziehung ein neues Verständnis Jesu erwachsen könnte: Jesu als der, »der angesichts der Fragwürdigkeit unseres Lebens und angesichts des Dunkels Gottes mit Vollmacht sagen kann: »Fürchtet Euch nicht!« (B. Welte, Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung. G. Stachel u. a. Hrsg., Sozialisation a. a. O. 122–133; 132. — Vgl. bes. B. Welte, Ein Experiment zur Frage nach Gott: L. Reinisch, Gott in dieser Zeit, München 1972, 37–48.

¹¹ J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz: E. Kogon, u. a. Hrsg., Gott nach Auschwitz, Freiburg-Basel-Wien 1979, 121–144, 127; [FRu XXX, 9], s. u. S. 148.

mans: Im Glauben »ist Reden nichts im Vergleich zum Tun.«¹²

Achten wir auf den Gedankenfortschritt in dieser These für den Zusammenhang mit der Qualifikation zum Dialog, so ergeben sich aus theologischer Perspektive folgende Korrekturen am Konzept des symbolischen Interaktionismus:

- a) Die Geschichtsmächtigkeit der zentralen Symbole des biblisch-christlichen sowie des biblisch-jüdischen Glaubens – ihre kontinuierliche Wirkungs- und Entwicklungsgeschichte also – verweist darauf, dass diese Symbole nicht beliebig mit-definierbar sind bei der Übernahme, sei es durch Individuen, sei es durch ganze Volksgruppen und Kulturbereiche.
- b) Die so erkennbare Unbeliebigkeit der Inhalte des Glaubens zeigt aber nicht nur die Begrenztheit des »Mit-definierens« bei der Übernahme durch Sozialisanten, sondern auch umgekehrt: nur der kommt zu richtiger Erkenntnis, der bereit ist, sich dem Anspruch ohne Vorbehalt auszusetzen. Modellfall ist Samuel: »Rede Herr, denn Dein Knecht hört« (1 Sam 3, 10).
- c) Zur These von der interaktionistischen Symbolentstehung muss die These von der Vorbereitung eines Symbols im individuellen Innenbereich kommen. Nur so lassen sich der Glaube Abrahams, der Exodus mit Mose, überhaupt prophetisches Reden und Handeln erfassen.

3. Obgleich *die Familie als Sozialisationsbereich für den Glauben* kaum ersetzbar ist, bedarf sie in der pluralen Gesellschaft der Hilfe durch die Glaubensgemeinde (J. Wössner, P. M. Zulehner).

Wie jugendsoziologische Untersuchungen nachweisen, hat sowohl die Funktion der Familie in der Gesellschaft der letzten 35 Jahre, als auch ihre Hochschätzung durch die Jugendlichen eine bemerkenswerte Stabilität.¹³ Allerdings zeigen die Umfragen und Analysen, dass religiöse Interaktionen und Gespräche eine relativ geringe Rolle spielen: 21 Prozent der deutschen Jugendlichen sprechen zu Hause »ein paar Mal im Monat über religiöse Fragen.«¹⁴ Eine weitere Beobachtung ist zur Kennzeich-

¹² J. H. Newman, Parochial and Plain Sermons, Uniform Edition I 27.

¹³ 1957 verweist Helmut Schelsky auf das besondere Verdienst der Familie, in der Nachkriegszeit eine Jugendverwahrlosung vermieden zu haben und er nennt dafür die Solidarität in der Notzeit zwischen den Generationen (H. Schelsky, Die skeptische Generation, Düsseldorf, Köln 1957). Viggo Graf Blücher bestätigt ein Jahrzehnt später, dass die Familie ihre Bindungskraft für die Jugendlichen auch nach Wegfall des Aussendruckes behalten habe und verweist auf die gemeinsamen Wohn-, Konsum- und Freizeitgewohnheiten von Eltern und Kindern. (Die Generation der Unbefangenen, Düsseldorf 1966). In einer neuen Untersuchung zur Situation der Deutschen Jugend im Bundesgebiet »Jugend zwischen 13 und 24« vom EMNID-Institut für Sozialforschung (hrsg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell, 1975) wird dieser Befund fortgeschrieben. Es zeigt sich zudem, dass die Schrumpfung zur Kernfamilie und die damit verbundene Intimisierung des Erziehungsverhältnisses (F. Neidhardt, Die Familie in Deutschland, Opladen 1971) eine Auswirkung auf das Vertrauensverhältnis von Jugendlichen zu ihren Eltern hat: ein hoher Prozentsatz (über 80 %) der Jugendlichen bringt den Eltern Achtung und Anerkennung entgegen und hält sie in weitem Abstand für die wichtigsten Vertrauenspersonen. (Vgl. Jugend zwischen 13 und 24, Band II, 190, 223, 234). Über 50 % der Jugendlichen geben an, dass der Erziehungsstil von Vater oder Mutter nicht streng gewesen sei (ebda. 191–193). — Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch die breite Hochschätzung der ehelichen Treue unter Jugendlichen; kein anderer Wert erhält so hohe Zustimmung (47 %; Zuverlässigkeit und Pünktlichkeit: 21 %, Gesamtdurchschnitt). — S. 206 und 208.

¹⁴ Vgl. »Jugend zwischen 13 und 24« a. a. O. 174, wobei die Angabe »wöchentlicher« Gespräche von 5 % zugezählt wurde.

nung der Situation der religiösen Erziehung in der Familie zumindest auf katholischer Seite wesentlich: Bei der Vermittlung religiöser Wert- und Normsysteme zeigt die moderne »Kernfamilie« eine deutlich privatisierende und individualistische Tendenz; sie tradiert kirchlich religiöse Werte in einer subjektiven Selektion.¹⁵

Die an der religiösen Erziehung ihrer Kinder interessierte Familie und noch mehr die Kinder aus religiös indifferenten katholischen Familien bedürfen nach dem Ausweis der pastoraltheologischen Literatur der Hilfe durch die Glaubensgemeinde. Deutliche Beispiele sind dafür seit vielen Jahren die Praxis der Confraternity of Christian Doctrine in den USA und die in der Bundesrepublik Deutschland üblich gewordene Eucharistieerziehung, die sich in Kleingruppen abspielt, die durch Mütter unterrichtet werden mit der didaktischen Hilfe des Gemeindeführers. In dieser Situation sind nicht nur Einstellung und Verhalten der eigenen Eltern für die Kinder von grosser Wichtigkeit, sondern auch das Engagement der Laienkatecheten, der Pfarrer und Religionslehrer, ja das Glaubenszeugnis der ganzen Ortsgemeinde.

4. Trotz der veränderten Verhältnisbestimmung der Kirche zu den Juden (im II. Vatikanischen Konzil und in den Vatikanischen Richtlinien) hat die religionspädagogische Praxis nicht die wünschenswerte und mögliche Neuorientierung gefunden (vgl. Peter Fiedler, 1980).

Die Schulbuchanalyse des Exegeten und Religionspädagogen der Lörracher Pädagogischen Hochschule Peter Fiedler untersucht alle offiziell zugelassenen Religionsbücher und Unterrichtsmodelle einschliesslich der Schulbibeln und Lehrpläne im Bereich des katholischen Religionsunterrichts aus dem Zeitraum der Erklärung »Nostra Aetate« des II. Vatikanischen Konzils bis zur Gegenwart. Ich möchte aus dem Analyseergebnis nur einige wenige Ergebnisse zitieren. Sie sind als Zusammenfassung nach den fünf zentralen Kategorien des jüdischen Glaubens strukturiert, die wir zur Vorbereitung der Arbeit bei zwei Symposien zwischen katholischen und jüdischen Theologen erarbeitet haben. Sie lauten: Gott, Bund, Land, Volk, Hoffnung/Zukunft.

»Für das Gottesbild Israels ist es (in den Religionsbüchern) immer noch nicht selbstverständlich, dass ihm die Züge des väterlichen/mütterlichen Erbarmens, der Liebe und des Erlösens zugebilligt werden. Wiederholt suggerieren oder behaupten Darstellungen, vor allem der Verkündigung Jesu, dass diese Züge erst von ihm dem alttestamentlich-frühjüdischen Gottesbild hinzugefügt worden seien.« – »Der Bund Gottes mit Israel wird zwar meist mit grossem Verständnis dargestellt. Doch sobald man an den »Neuen Bund« herankommt, wird jener immer negativer beurteilt, bis hin zur Behauptung, er sei beendet.« – »Israel wird als »Land der Bibel« durchgehend gewürdigt. Dagegen ist die Scheu weit verbreitet, aufgrund einer Verknüpfung des heutigen mit dem damaligen Israel die religiöse Dimension zur Geltung kommen zu lassen, die das Land für das Judentum besitzt ... Dabei bleibt verborgen ..., dass Festhalten an der Verheissung des Landes durch Gott zu den Wesensmerkmalen Israels gehört.« – Es zeigt sich in Religionsbüchern, dass »die Anerkennung Israels als Volk Gottes für die vorchristliche Zeit nicht in Frage gestellt ist. Dagegen bleibt für das nach-neutestamentliche Judentum meist kein Platz mehr, weil (dann) die Kirche »das Volk Gottes« bildet.

... (Ausserdem) gewinnt man öfter den Eindruck, dass ... die Darstellung des Wirkens Jesu pauschal auf sein Scheitern in Israel« hinzielt. In bezug auf die Messiashoffnung Israels erwecken Religionsbücher den Eindruck, »als sei alles geradlinig auf Jesus als den ersehnten Messias ausgerichtet gewesen. Von daher wird es nur zu verständlich, dass die Ablehnung Jesu bis hin zum Kreuz schwerste Schuld bedeutet, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird.«^{16/16a}

Die Darstellung des Judentums in Kirchengeschichtsbüchern und der Beziehungen des Christentums zu ihm wird zumeist mit der neutestamentlichen Zeit abgeschlossen.

Diese Ergebnisse beziehen sich auf die Summe des Durchschnitts der Religionsbücher, nicht auf einige der allerneuesten religionspädagogischen Publikationen.¹⁷ Jedoch zeigt die Differenz zwischen den vatikanischen Richtlinien von 1975 und der Realität der überwiegenden Mehrheit der katholischen religionspädagogischen Texte, dass auf dem Weg zur Dialogbefähigung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen kaum die ersten Schritte gemacht wurden. – In den Richtlinien heisst es: »Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, dass sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzmässigkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe Gottes und zum Nächsten (vgl. Deuteronomium 6, 5, Levitikus 19, 18: Mt 22, 34–40)« und: »Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende.«¹⁸

5. Die Vermittlung christlich-jüdischer Dialogbefähigung bedarf einer umfassenden Konzeption, die sich altersphasengemäss auf die Erziehungs- und Lernbereiche der Familie, der Gemeindekatechese, des Religionsunterrichts und der kirchlichen Erwachsenenbildung erstreckt. Die folgende Praxisorientierung ist primär auf die Verhältnisse der religiösen Unterweisung in der Bundesrepublik Deutschland ausgerichtet.¹⁹

5.1 Für die Erziehung zu Werthaltungen und Einstellungen in der frühen Kindheit bis zu ca. dem 6. Lebensjahr ist primär die Einstellung der erwachsenen Bezugspersonen in Familie und Kindergarten ausschlaggebend. W. G. Allport stellt fest, dass Vorurteile als soziale Einstellung anderen Gruppen gegenüber etwa ab dem 4. Lebensjahr von Kindern entwickelt werden im Zusammenhang mit der Entdeckung des eigenen Ich und der Erfahrung der eigenen Mitgliedschaft in einer Gruppe.²⁰ Einen wichtigen Topos zur Vermittlung oder Vermeidung anti-judaistischer Vorurteile bildet z. B. die

¹⁵ P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, ... Freiburg 1974.

^{16a} P. Fiedler, Das Judentum im katholischen Religionsunterricht, Analyse, Bewertung, Perspektiven. Düsseldorf 1980 (= G. Biemer / E. L. Ehrlich, Hrsg., Lernprozess Christen/Juden, Band 1), s. o. S. 3; betr. Bd. II s. u. S. 110.

¹⁷ B. Uhde, Hrsg., Judentum im Religionsunterricht, München 1978, W. Trutwin, Zeichen der Hoffnung, Düsseldorf 1978; ders., Wege des Glaubens, Düsseldorf 1979; vgl. ders., in: FrRu XXX/1978, 41–46; u. a.

¹⁸ Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate« Nr. 4, vom 3. Januar 1975: FrRu XXVI/1974, 3–5.

¹⁹ Eine Praxisorientierung kann vorwiegend an dem Ort abgelesen und für den Ort vermittelt werden, an dem die Praxis und ihre wissenschaftliche Reflexion stattfinden.

²⁰ Zit. nach E. E. Davis, Einige Grunderkenntnisse der Vorurteilsforschungen: K. D. Hartmann, Vorurteile, Ängste, Aggressionen. Frankfurt-Köln 1975, 41–61; hier 43; vgl. dazu G. W. Allport, The Nature of Prejudice, Reading, Mass. 1954, 130; vgl. zum Thema: 119–125; 192–195.

¹⁵ J. Wössner »Kirche — Familie — Sozialisation«, in: G. Wurzbacher: »Die Familie als Sozialisationsfaktor«, Bd. III, Stuttgart 1968, 308–352.

Jesugeschichte. Dabei spielt die altersgemässe religionspädagogische Literatur eine wichtige Rolle, weil gerade Eltern, die sich für religiöse Erziehung interessieren, häufig nach geeigneten Hilfen umschaun. Es ist also nicht unerheblich, wenn eine Kinderbibel Pilatus als einen besonders sensiblen und jesus-freundlichen Menschen darstellt, der nicht wusste, »dass die Menschen so böse waren auf Jesus. Sie riefen alle: »Weg mit Jesus! Lasst Barabbas los!«²¹ Oder wenn der Eindruck erweckt wird, Jesus sei kein Jude, die Pharisäer seien über seine barmherzige Denkweise »beleidigt und aufgebracht« und Kaiaphas habe Jesus zum Tod verurteilt.²² Es kann als didaktische Grundregel für die Glaubenserziehung in der Phase der *frühen Kindheit* gelten, dass *bereits jene zentralen theologischen Inhalte jüdisch-christlicher Verhältnisbestimmung* zur Sprache kommen, die wir als eigene Dimension unter dem Begriff »Jesu Jüdissein« an anderer Stelle zusammengefasst haben: Jesu jüdische Herkunft, Jesu Autorität und das Problem der Verantwortung für den Tod Jesu.²³ Bei dieser differenzierten Erziehungs- und Informationsaufgabe in allereinfachster Form sind naturgemäss in erster Linie an Eltern und Kindergartenerzieher und Kinderbuchautoren besondere Anforderungen gestellt. Bei ihnen ist mit der Umstellung auf ein neues Curriculum zu beginnen, das entsprechend der neuen Bestimmung des Verhältnisses katholischer Christen zu Juden gestaltet ist, wie es seit dem II. Vatikanischen Konzil und den Folgeveröffentlichungen des kirchlichen Lehramtes zum Ausdruck kommt. Eltern und Kindergärtner leisten hier die Grundlagenarbeit, indem sie die ihnen einst vermittelten Vorurteilsschemata weitergeben oder aber sich auf eine neue Einstellung und Information umstellen. – Zwar ist *Janucz Korczak* durchaus zuzustimmen, wenn er sagt, es komme in entscheidender Weise auf die positive Einstellung des Erziehers zu seinem Kind an; einzelne Erziehungsfehler korrigierten sich dann von selbst.²⁴ So ist zweifellos auch in bezug auf die Vermittlung der Dialogfähigkeit zwischen Christen und Juden *primär die Gesamteinstellung* der Bezugspersonen von ausschlaggebender Bedeutung. Gleichwohl hat diese Aufgabe aber auch eine inhaltlich-theologische Seite, die eigens (in Form kirchlicher Erwachsenenbildung) thematisiert und vermittelt werden muss.²⁵

5.2 *In der Zeit der späten Kindheit* (R. Oerter) haben in den meisten Ländern der schulische Religionsunterricht und/oder die Gemeindekatechese eine massgebliche Bedeutung für die religiöse Sozialisation der Kinder. In bezug auf die Begegnung mit dem jüdischen Glauben in Vergangenheit und Gegenwart lassen sich dabei in der gebotenen Kürze exemplarisch drei Schwerpunkte nennen.

Zur Eucharistiekatechese: Es gehört zu den theologisch und religionspädagogisch wichtigen Inhalten von Eucharistiekursen, dass die Einsetzung des Abendmahls durch Jesus im Anschluss an eine deutliche Schilderung des Pessachfestes und seines heilsgeschichtlichen Zusammenhangs erfolgt.²⁶ Dabei ist allerdings eine gewisse ideal-

typische Ferne und Fremdheit gerade in solchen Vorlagen, aus der weder den Kindern noch den Leitern der Eucharistiegruppen deutlich wird, was sich Edith Stein in ihrem Tagebuch wünschte: Die »Erstkommunikanten« sollten erfahren, »dass das Fest der »ungesäuerten Brote«, die Erinnerung an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten, noch heute so gefeiert wird, wie der Herr es mit seinen Jüngern feiert ... Es wird zwar kein Osterlamm mehr geschlachtet, seit der Tempel von Jerusalem gefallen ist. Aber noch immer verteilt der Hausherr unter den vorgeschriebenen Gebeten das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter, die an die Trübsal der Verbannung erinnern, segnet den Wein und liest den Bericht über die Befreiung des Volkes aus Ägypten vor.«²⁷ Besondere Beachtung verdient deshalb der Vorschlag von Eugen Fisher, Kindern und Erwachsenen im Zusammenhang mit der Eucharistieunterweisung Vorlagen über die Pessachmahlfeier der heutigen jüdischen Gemeinden zugänglich zu machen.²⁸

Zur Katechese des Sakraments der Umkehr und Versöhnung: Der Geist Gottes, der den Menschen zur Umkehr auf den Weg der Weisung und des Heils ruft, ist bei den Propheten des alten Israel am Werk, und er ist auch bei den heutigen gläubigen Juden wirksam in ihrer Treue zur Tora, der Weisung und Gnade Gottes (Z. J. Werblowsky). So kann im Zusammenhang mit dem Hinweis auf das Wirken des Geistes Gottes, wie es bei der Hinführung zum Sakrament der Busse und Versöhnung üblich ist, im Zusammenhang mit der beeindruckenden Darstellung der Prophetenumkehrpredigt auch das Weiterwirken dieses Geistes in der heutigen Gemeinde Israels in der Forderung zur *Teschuva* mit aufgewiesen werden. – Bei 8–9-jährigen Kindern wird sich dieser Hinweis in alterspsychologisch bedingten Grenzen halten, seine Weiterführung erfährt er im Zusammenhang mit der Firmkatechese.²⁹

Im schulischen *Religionsunterricht* dieser Altersstufe in der Bundesrepublik Deutschland (*Primarbereich*) ist durch den Zielfelderplan für die Grundschule eine sehr wichtige und lobenswerte Zielangabe vermerkt: die Schüler des 4. Schuljahres sollen »den Zusammenhang des jüdischen Glaubens heute mit dem des Alten Testaments kennen« (Zielfeld 424). Schlägt man jedoch in den Ausführungsvorschlägen der »Grundlegung« nach, so wird dieses Ziel unter den verbindlichen Intentionen überhaupt nicht und unter den verbindlichen Inhalten an letzter Stelle genannt, so dass zu befürchten ist, dass es aus Zeitgründen nie behandelt wird, wenn der Lehrer nicht besonderes Interesse hat. – Im Schülerbuch »Exodus 4« gibt es einen eigenen Abschnitt »Aus der Geschichte Israels«; eigentümlicherweise endet er mit der Überschrift »Die Vernichtung Israels unter den babylonischen Königen«.³⁰ Im selben Buch werden bei der Behandlung der verschiedenen Völker und religiösen Traditionen – im Zusammenhang mit der Thematisierung der Lebens- und Todesdeutung – Muslime und sogar Hindus aufgezählt, nicht aber die Juden.³¹

135, zitiert den entsprechenden Passus nach K. H. König — H. König — I. Klöckner, *Jesus ruft uns*, München 1973.

²⁷ Edith Stein, zitiert nach W. Herbst, *Die Wende nach innen: Christ in der Gegenwart* 31, 1979, 266.

²⁸ Faith without Prejudice, New York 1977, 105.

²⁹ Vgl. u. 5.3.

³⁰ Vgl. Schülerbuch »Exodus 4«, München-Düsseldorf 1974, 41–50.

³¹ Ebda. 120 f.; vgl. dazu und zu den folgenden Abschnitten die Analyseergebnisse des schon erwähnten Fiedler-Berichtes; sodann die einschlägigen Publikationen von W. P. Eckert / H. Jochum u. a.: in *FrRu* XXVI/1974, S. 21–30; I. Maisch / H. Gollinger, ebd. XXVIII/1976, S. 44–50; W. Trutwin u. a. ebd. XXX/1978, S. 44–50.

²¹ Anne de Vries, *Die Bibel unserer Kinder*, Stuttgart-Linz-Wien o. J. 217.

²² M. Bieler, *Mein kleines Evangelium*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 38 und 44.

²³ Vgl. dazu aus den Freiburger Symposien erarbeitete Kategorienraster: P. Fiedler, s. o. Anm. 16a.

²⁴ J. Korczak, *Wie man ein Kind lieben soll*, Göttingen 1967, 40.

²⁵ Vgl. u. 5.5.

²⁶ A. Kalteyer, *Katechese in der Gemeinde*, Frankfurt 1974, 131 bis

5.3 Im Alter der Hauptschule bzw. Sekundarstufe I (10–16jährige) geht es um die Aufgabe der Weiterführung bisher vermittelter Informationen und um die Revision der Einstellungen. Zu Recht wird in der Zeit der Pubertät, in der es um die Integration oder – anders gesagt – Transformation der verschiedenen Formen der Identität nach Erik H. Erikson geht, auch das Thema der Religionen im Zielfelderplan eigens entfaltet und dabei der Darstellung des Judentums und des Verhältnisses vom Christentum zum Judentum breiter Raum gegeben (Themenfeldskizzen der Schuljahre 7/8).³² Es geht in diesem Zusammenhang nicht um Kritik des Lehrplanes oder des Schulbuches³³, sondern um die Kenntnisnahme, dass Religionslehrer des 7. Schuljahres und Hauptschüler sich in grundlegender Weise mit dieser Thematik auseinanderzusetzen haben, in einer Zeit, da für junge Menschen eine wichtige Phase der Verselbständigung des Denkens, Urteilens und Handelns anhebt.

Zur Firmkatechese, die nach der Praxis in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland zumeist zwischen dem 12. und 15. Lebensjahr stattfindet, ist an die Bedeutung des Geistes Gottes für Israel einst und heute zu erinnern, wie bereits im Zusammenhang mit dem Sakrament der Umkehr und Busse gesagt wurde. Darüber hinaus kann in diesem Zusammenhang auch der eschatologische Aspekt Bedeutung gewinnen: die gemeinsame, wenn auch je verschieden erwartete Zukunft des Bundesvolkes Israel und der Kirche, die je auf ihre Weise sich vom Geist Gottes bzw. vom Geist Jesu Christi in der Geschichte leiten lassen sollen. In der vom Münchner Ordinariat herausgegebenen Werkmappe »Firmung« (von 1973)³⁴ ist die Anregung gegeben, ein Kapitel der Firmkatechese dem Dialog mit der protestantischen Nachbargemeinde zu widmen. Diese Anregung möchte ich übertragen zum Dialog der Firmanden mit einem Vertreter des gläubigen Judentums der Gegenwart oder wenn möglich mit der jüdischen Ortsgemeinde.

In diesem Zusammenhang ist Hans-Jochen Gamm Recht zu geben, wenn er bereits 1966 feststellte, dass Antisemitismus nur durch die Vermittlung lebendiger Informationen, also besseren Wissens, überwunden werden kann und dass sich dieses Wissen nur im Dialog festigt; dass die Möglichkeit, sich mit Einzelschicksalen zu identifizieren, für Jugendliche der unvergleichlich bessere Weg des Zuganges zur Erfassung des »Holocaust« sein würde. Alles dies, so Gamm, »ist nur in Klassen-, Gruppen- und Einzelgesprächen zu leisten, deren Kennzeichen der gegenseitige Respekt und eine Partnerschaft in der sozialen geschichtlichen Situation sind. Der Abbau des Vorurteils ist grundsätzlich vom Führungsstil des Erziehers abhängig«.³⁵

5.4 Für die Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen der Sekundarstufe II in den berufsbildenden und höheren Schulen steht eine grundsätzliche und ausführliche Auseinandersetzung mit der Frage der Verhältnisbestimmung von Juden und Christen im Religionsunterricht an. Mit der Adoleszenz nimmt die Persönlichkeitsentwicklung ihren »eigentlichen Anfang, so dass die Ein-

stellung und Kenntnisse dieser Zeit von besonderer Bedeutung sind« und Auswirkung haben können für das ganze Leben eines Menschen.³⁶

Um es noch einmal an dem bereits mehrfach genannten Thema der Eucharistie zu exemplifizieren:

Auf dieser Stufe der ausführlichen Auseinandersetzung mit der Bedeutung der jüdischen Religion sollte gelernt werden, dass bereits im Frühjudentum (Jerusalem Targum-Tradition) das Osterfest nicht nur als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert wurde, wie bereits früher gesagt, sondern auch als Fest der Erinnerung an die Schöpfung, auch als Erinnerung an die Aqedah Jishak's und in der futuristischen Sicht als Geheimnis der endzeitlichen Erlösung.³⁷

Auf diese Weise werden die Spuren des Zusammenhangs mit der Bedeutung des christlichen Mysteriums paschale leichter deutlich.³⁸

Als erfreulich kann in diesem Zusammenhang die Lehrplanung an der Klasse 11 der Gymnasien in Baden-Württemberg bezeichnet werden, wo unter den Wahlunterrichtseinheiten ein eigener Halbjahreskurs zum Thema Judentum vorgesehen ist, zu dem es in der Zwischenzeit auch fundierte Unterrichtsentwürfe gibt.³⁹

Ein noch weithin offenes Lernfeld für die Anbahnung eines neuen Verhältnisses von Christen und Juden dürfte sich im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit ergeben. Dafür sprechen zumindest drei Anzeichen: die besondere Offenheit Jugendlicher für die Auseinandersetzung mit Auschwitz, wie sich nicht nur am Echo auf den Film Holocaust, sondern auch an der Teilnahme und Betroffenheit Jugendlicher und junger Erwachsener bei Veranstaltungen der Kirchentage in Freiburg 1978 und Nürnberg 1979 gezeigt hat.⁴⁰ – Aus der Erfahrung ökumenischer Jugendarbeit ist zudem eine analoge Begegnungsoffenheit zu erwarten, wenn die vorbildhafte Praxis der Päpste Paul VI. und vor allem Johannes Paul II. die Jugend anregt. Juden als die »älteren Geschwister im Glauben« zu verstehen – so Franz Mussner – lässt sich besonders dort unter die Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit einbringen, wo es im Beschluss »Jugendarbeit« der Gemeinsamen Synode heisst, dass »die ökumenische Gestalt dieser Kirche ... für den Jugendlichen heute selbstverständlich« ist.⁴¹

Zudem spricht das hohe Interesse eines Teiles der Jugendlichen sowohl für Weltreligionen als auch für Jugendsekten dafür, dass sie in der Wertverunsicherung der pluralistischen Gesellschaft sich um diskutabile Wert- und Lebensentwürfe kümmern. In diesem Zusammenhang kann die Auseinandersetzung mit der durch die aussergewöhnliche Leidensgeschichte bewährten jüdischen Religion eine wesentlich neue Perspektive auch für die Kenntnis der Wurzel des eigenen Glaubens erschliessen und nicht zuletzt für eine neue Praxis der Christen, die

³² H. A. Zwergel, Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit, Zürich u. a. 1976, 58.

³³ Vgl. dazu C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 147.

³⁴ In der Anfangszeit der christlichen Verkündigung war Ostern nicht das Fest der Auferstehung, sondern, wie die Predigten jener Zeit zeigen, das Fest des christlichen Jahreskreises schlechthin. Das hat die Arbeit von Bruno Dreher in überzeugender Weise herausgestellt: B. Dreher, Die Osterpredigt, Freiburg 1951, 1–11.

³⁵ Vgl. A. 17.

³⁶ Vgl. dazu J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland: FrRu XXX/1978, 7–13; XXXI s. u. S. 148.

⁴¹ Beschluss »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit« der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 3.2.

³² München 1974, 78–81.

³³ Zielfelder RU 7/8, 150 f. Vgl. dazu: M. Brocke / H. Jochum, Judentum in katholischen Religionsbüchern, Eine Problemanzeige: A. Jochum / H. Kremers, Juden, Judentum und Staat Israel im Religionsunterricht, Paderborn 1980.

³⁴ Arbeitsmappe Firmung, hrsg. vom Ordinariat München, München 1973.

³⁵ H.-J. Gamm, Pädagogische Studien zum Problem der Judenfeindschaft, Ein Beitrag zur Vorurteilsforschung, Darmstadt 1966, 72 und 75 f.

entsprechende Fehler und Vergehen der Vergangenheit vermeidet.

6. Im Anschluss an Newmans *Prinzip vom »persönlichen Einfluss bei der Wahrheitsvermittlung«* ist an die Erziehungs- und Bildungsverantwortlichen das Postulat der Dialog-Erfahrenheit zu stellen.

Von besonderer Bedeutung ist, wie bereits mehrfach angedeutet, dass die für die Erziehung zur Dialogbefähigung Verantwortlichen, also Mütter und Väter, Kindergärtnerinnen und Heimerzieher, Lehrer und Pfarrer, ihrerseits sich *Erfahrung im Dialog von Christen und Juden* aneignen.

Was John Henry Newman in seiner fünften Oxforder Universitätspredigt von 1832 über den persönlichen Einfluss als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit ausführt, ist zwar in erster Linie im Zusammenhang mit der zu seiner Zeit anstehenden Reform der anglikanischen Kirche zgedacht. Aber das entwickelte Grundprinzip ist durchaus transferabel auf das, worum es im jüdisch-christlichen Dialog heute geht. Beide Male handelt es sich um einen wichtigen Dienst an dem, was Gottes Wille für die Menschen ist. Beide Male genügen menschliche Vernunft und Einsichten zur Überwindung der anstehenden Schwierigkeiten nicht. Beide Male geht es nicht nur um intellektuelle Wahrheit, sondern auch um ethische Einstellung zur Wahrheit.⁴² Newman formuliert das Prinzip der Vermittlung existentieller Wahrheit, wenn er von der Offenbarung sagt: »Sie hat sich in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht erhalten, sondern durch den persönlichen Einfluss solcher Männer ... die zugleich Lehrer und Vorbilder der Wahrheit sind.«⁴³ Bei der Vermittlung der Offenbarung geht es nicht (nur) um Wissen, sondern um die Änderung des Herzens. Deshalb genügt Information nicht, sondern die jungen Menschen brauchen ein konkretes Vorbild. Das gilt in analoger Weise für die Erziehung zum Dialog zwischen Juden und Christen. Auch hier können sich Lehrer und Erzieher nicht neutral heraushalten und es bei der Vermittlung eines sachlichen Lernziels belassen. Vielmehr wird dieses Ziel nur in dem Masse erreichbar, als die Persönlichkeit des Lehrers und Erziehers fähig und willens ist, sich existentiell an dem Prozess zu engagieren. »Es gilt (für Erzieher und Lehrer), in die Zeugnisstruktur des Glaubens einzuspringen, in ihr ... als Zeuge selbst das Zeugnis Gottes zu verifizieren.«⁴⁴

Was Newmans Hinweis auf die moralische Implikation angeht, die zur Änderung des Herzens notwendig sei, so ist damit die *Vorurteilsproblematik* angesprochen, die im Zusammenhang mit diesem Thema eine breite Entfaltung braucht, um adäquat dargestellt zu werden. Hier kann nur mit Alexander Mitscherlich auf W. G. Allport verwiesen werden, wonach vorläufige Urteile »... dann zu Vorurteilen (werden), wenn sie unter dem Eindruck neuen Wissens nicht mehr zurückgenommen werden können.«⁴⁵ Wenn es richtig ist, dass nur solche Menschen Vorurteile verlernen können, die neidlos und ausgeglichen sind, so Max Horkheimer⁴⁶, dann ist für glaubende Menschen ein ambivalenter Fall gegeben.

⁴² J. H. Newman, *Der persönliche Einfluss als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit*: AW VI, Mainz 1964, 65.

⁴³ a. a. O. 74.

⁴⁴ K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 261. Vgl. zum ganzen G. Biemer, *Die Berufung des Katecheten. Die Gestalt des christlichen Erziehers und Lehrers nach Kardinal Newman*, Freiburg 1964.

⁴⁵ A. Mitscherlich, *Zur Psychologie des Vorurteils*: K. D. Hartmann, Hrsg., *Vorurteile, Ängste, Aggressionen*. Frankfurt-Köln 1975, 9–18.

⁴⁶ Ebd. 21.

Einerseits hat die Mitgliedschaft in Gruppen, auch in religiösen Gruppen, immer dann Nachteile, wenn es sich um unausgeglichene Verhältnisbeziehungen zur Gruppe handelt.⁴⁷ Andererseits aber gilt, was H. B. Kaufmann in sehr eindrücklicher Weise herausgearbeitet hat, dass es zur spezifischen geistlichen Arbeit des glaubenden Menschen gehört, sich immer wieder neu von seinen eigenen Vorurteilen zu trennen. »Das letzte Vorurteil, das den Menschen wider Gott verhärtet, ist dies, dass der Mensch an der Welt wie sie ist festhält und sich der schöpferischen Erneuerung und Verwandlung widersetzt ...«⁴⁸ Das Verlernen des verborgenen Antijudaismus ist ein fundamentaler Schritt auf dem Weg der »Verwandlung« des Christen und der Kirche.⁴⁹

Unter diesen beiden Voraussetzungen, dass die richtige Einstellung von Christen zu Juden nur über den persönlichen Einfluss von Lehrern und Erziehern vermittelt werden kann und dass andererseits diese Erzieher selbst sich einer deutlichen geistlichen und selbstverständlich auch geistig-informativen Arbeit unterziehen müssen, wird es insbesondere im Bereich der *kirchlichen Erwachsenenbildung* für die nächste Zeit noch wichtige und deutliche Impulse und Lernangebote brauchen. Am meisten verspreche ich mir davon, dass man im Zusammenhang mit der sehr stark gefragten Thematik der religiösen Kindererziehung jeweils in einem Teilkapitel auch das Verhältnis von Juden und Christen einbringt. Es wird in der kirchlichen Erwachsenenbildung bei dieser Thematik darauf ankommen, dass sowohl kognitive als auch emotionale Veränderungen stattfinden. *Kognitiv* durch die Vermittlung der Kenntnisse, wie beispielsweise mit antijüdischen und polemischen Stellen der Heiligen Schrift beim Erzählen oder beim Hören im Gottesdienst umgegangen werden kann; denn so wie die Johannes-Passion noch überall am Karfreitag dargeboten wird, erheben sich unter Jugendlichen vorurteilsbesetzte Fragen, wie ich aus eigener Erfahrung weiss. *Emotional*: damit die Teilnehmer an Erwachsenenseminaren eine neue Einstellung zu den Juden als den älteren Geschwistern im Glauben an den einen Gott gewinnen, damit sie sich der Gemeinsamkeit des Gebotes zu Liebe und Barmherzigkeit bewusst werden und von der gemeinsamen Zielvorstellung der Hoffnung erfahren, auch wenn Christen und Juden dafür eine zum Teil verschiedene Begründung angeben.

7. Ich schliesse mit der Schilderung einer Situation:

Im März des Jahres 1979 hatten sich 21 Dozenten und Studenten der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg zu einer Begegnungs- und Studienwoche an die Hebräische Universität nach Jerusalem begeben. Sie suchten das Gespräch über die Verhältnisbestimmung von Christen und Juden. Mit Hilfe des Interfaith-Committee in Jerusalem war es ihnen gelungen, einen differenzierten und anspruchsvollen Vorlesungsplan aufzustellen. Es war eine schwere geistige und psychische Arbeit zu leisten, der sich die Teilnehmer nicht entzogen. Die allermeisten begegneten zum ersten Mal der jüdischen Einschätzung antijudaistischer Aussagen des Neuen Testaments und der Darstellung des Stellenwerts der hebräischen Bibel für den heutigen Glauben der Juden.

⁴⁷ E. Davis, *Einige Grunderkenntnisse der Vorurteilsforschung*: K. D. Hartmann, a. a. O. 1975, 50.

⁴⁸ H. B. Kaufmann, *Glaube und Wirklichkeit*: W. Sacher, Hrsg., *Pädagogik und Vorurteil*, Kastellaun 1976, 93–100; 100.

⁴⁹ Vgl. G. Biemer, *Den verborgenen Antijudaismus verlernen*: *Diakonia* 10, 1979, 145–148.

Darüber hinaus war der Besuch in der Sinaiwüste und am sonnenüberfluteten See Kinneret ein wichtiger existentieller Eindruck von dem Verheissenen Land, von der Eretz Israel. Die Zeit im Kibbuz Sde Nehemia wurde zu einer tiefgehenden Begegnung mit jüdischen Menschen von hoher Sensibilität und Energie.⁵⁰

Bei der Nachbesprechung der Teilnehmer zwei Monate nach Abschluss der Reise wurde deutlich: ihre Vorstellung über Israel und ihre Einstellung zu Israelis hatte

⁵⁰ G. Biemer, Das Judentum für den Religionsunterricht kennenlernen. Freiburger Studienwoche an der hebräischen Universität Jerusalem: FrRu XXX/1978, 38–41.

sich verändert; ihre Verhältnisbestimmung als Christen zum Judentum hatte präzise und detaillierte Begriffe bekommen. Sie werden als Religionslehrer aus eigener Erfahrung gegen antijudaistische Polemik in kirchengeschichtlichen Texten kritisch eintreten und die Solidarität mit dem Glauben und der Hoffnung Israels auf Erlösung bekunden können. Das mühsam zu organisierende hochschuldidaktische Experiment hatte ein Ziel erreicht: Anders als Christen vergangener Generationen können diese künftigen Religionslehrer aus positiver Einschätzung von Juden und jüdischem Glauben in ihrem Religionsunterricht zur Dialogbefähigung anleiten.

2 Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden

I Beschluss 37 der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Bad Neuenahr, 11. Januar 1980^{*1}

Der Präses

Der Evangelischen Kirche im Rheinland
Düsseldorf, im Februar 1980

Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat am 11. Januar 1980 in Bad Neuenahr mit überwältigender Mehrheit eine von dem Ausschuss »Christen und Juden« erarbeitete Beschlussvorlage zu dem Thema »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« auf ihre Verantwortung genommen. Damit fand ein langwieriger Prozess des Nachdenkens und des Dialogs mit Menschen jüdischen Glaubens seinen vorläufigen Abschluss, dessen Anfänge auf synodaler Ebene bis in das Jahr 1965 zurückreichen. Es war der ausdrückliche Wunsch und die Hoffnung der Synode, dass der von ihr übernommene Text nun in den Gemeinden und Kirchenkreisen der Evangelischen Kirche im Rheinland – und

wo möglich darüber hinaus – weiter beraten und durchdacht werde, um recht vielen Menschen zu einem vertieften Verständnis des Neuansatzes im Verhältnis von Juden und Christen zu verhelfen. . . .^{1a}

Einführung in das Synodalthema »Christen und Juden« (Auszug aus dem Bericht des Präses vor der Landessynode)^{1a}

... Lassen Sie mich einen kurzen Blick auf die *leidvolle Geschichte unserer jüngsten Vergangenheit* werfen. Am 6. September 1933 beschloss die von den »Deutschen Christen« beherrschte Generalsynode der Evangelischen Kirche der altpreuussischen Union das »Kirchengesetz betreffend die Rechtsverhältnisse der Geistlichen und Kirchenbeamten«. Durch dieses Gesetz wurde der sogenannte »Arierparagraph« auch im Raum der evangelischen Kirche wirksam. »Geistliche oder Beamte der kirchlichen Verwaltung« durften von nun an nicht mehr ihren Dienst tun, wenn sie »nicht arischer Abstammung« waren oder »mit einer Person nichtarischer Abstammung verheiratet« waren. Gegen dieses Unrechts-Gesetz hat es in der evangelischen Kirche lautstarke Proteste gegeben. Fakultäten meldeten sich mit Rechtsgutachten zu Wort, und der von Martin Niemöller zusammengerufene Pfarrer-Notbund verlangte von seinen Mitgliedern die Unterschrift unter den Verpflichtungssatz, »dass eine Verletzung des Bekenntnisstandes mit der Anwendung des Arier-Paragraphen im Raum der Kirche Christi geschaffen ist«. Über 7 000 Pfarrer haben diese Verpflichtung unterschrieben. Und doch blieb in unserer Kirche eine nahezu völlige Hilflosigkeit dem eigentlichen Problem gegenüber bestehen. Man stellte sich – wo und solange man dies konnte – vor die wenigen durch den Arierparagraphen betroffenen Brüder und versuchte, ihnen auf diese oder jene Weise zu helfen. Das unfassbare Unrecht aber, das in den folgenden Jahren unübersehbar an den Menschen jüdischen Glaubens und jüdischer Abstammung geschah, nahm man – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen – schweigend hin. Dietrich Bonhoeffers Satz: »Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen«, ist damals nicht gehört worden, auch nicht in der Bekenntnenden Kirche. Erst sehr spät – viel zu spät –

* Mit freundlicher Genehmigung von Lic. Karl Immer, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, entnehmen wir der »Handreichung« Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode und der Presbyter in der Evangelischen Kirche im Rheinland diese Worte (S. 3), ferner den Auszug aus der Einführung von Präses Immer, den Synodalbeschluss sowie, auch mit Einverständnis von R. J. Z. Werblowsky, Professor für vergleichende Religionswissenschaft und jüdische Geistesgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, dessen Vortrag vom 7. Januar 1980 (s. u. S. 17).

¹ Hingewiesen sei auf einen Kommentar zu dem Synodalbeschluss hrsg. von B. Klappert / H. Starck unter dem Titel: UMKEHR UND ERNEUERUNG. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980. Der Band soll noch 1980 erscheinen und enthält folgende Beiträge: 1. H. Starck: Der Weg des Ausschusses – 2. Y. Aschkenazy: Mein Weg von Auschwitz bis nach Bad Neuenahr – 3. H. Kremers: Der Lernprozess der Rheinischen Kirche bis zur Landessynode 1980 – 4. B. Klappert: Zeichen der Treue Gottes – 5. W. Liebster: Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Christen und Jugend - II – 6. E. Bethge: Der Holocaust als Wendepunkt (aus christlicher Sicht) – 7. E. Brocke: Der Holocaust als Wendepunkt (aus jüdischer Sicht) – 8. J. Seim: Die gemeinsame Bibel – 9. H. J. Barkenings: Das eine Gottesvolk – 10. H. Kremers: Gerechtigkeit und Liebe in Judentum und Christentum – 11. P. G. Aring: Absage an die Judenmission – 12. F. Hasselhoff: Die geschichtliche Notwendigkeit der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – 13. J. Fangmeier: Offener Brief an Franz Hesse - III – 14. P. N. Levinson: Ansprache auf der Landessynode – 15. P. N. Levinson: Stellungnahme und Kommentar – 16. P. Lapide: Stellungnahme und Kommentar – 17. E. L. Ehrlich: Stellungnahme und Kommentar – 18. W. Zuidema: Die Bedeutung des Synodalbeschlusses der Rheinischen Landeskirche für die Ökumene.

^{1a} S. o., Anm. * *ibid.* S. 9.

hat man auf der 12. *Preussensynode* im Oktober 1943 in *Breslau* eine Handreichung an Pfarrer und Älteste verabschiedet, in der es heisst: »Des Christen Nächster ist allemal der, der hilflos ist und seiner besonders bedarf, und zwar ohne Unterschied der Rassen, Völker und Religionen. Denn das Leben aller Menschen gehört Gott allein. Es ist ihm heilig, auch das Leben des Volkes Israel.« Dieses Wort blieb ohne jede erkennbare Wirkung. Es ist kennzeichnend für die zynische Haltung der damaligen Machthaber, dass sie es 1943 nicht mehr für nötig befanden, gegen die Verbreitung dieses Synodalwortes ernsthaft einzuschreiten; sie hatten ihre bösen Ziele längst erreicht – zu einer Zeit, als die Kirche schwieg.

Auch das *Stuttgarter Schuldbekenntnis* vom 19. Oktober 1945 lässt noch nicht erkennen, dass man im Blick auf das Verhältnis der Christen zu den Juden zu einem wirklich neuen, theologisch begründeten Verständnis gekommen war. Die Nachkriegsjahre brachten uns allen zunächst Schritt für Schritt die immer deutlicheren Informationen über das, was zwischen 1933 und 1945 an Unfasslichem geschehen war. Erste Einzelstimmen wurden laut, die uns zu einer theologischen Revision überkommener Vorstellungen und Denkgewohnheiten aufforderten. Doch es dauerte Jahre, bis die *rheinische Landessynode* 1965 den Beschluss fassen konnte: »Die Landessynode bittet die Evangelische Kirche in Deutschland, eine Studienkommission... einzurichten, die das Verhältnis der Kirche zum Judentum theologisch klären soll.« Jetzt erst war das wegweisende neue Stichwort genannt: Die theologische Klärung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum war gefordert. Als dann weitere 10 Jahre später die Studie »Christen und Juden« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vorlag², ging unsere Landessynode einen weiteren notwendigen Schritt voran und beauftragte die Kirchenleitung, »einen Ausschuss zum Thema »Christen und Juden« einzusetzen und Juden um ihre Mitarbeit in diesem Ausschuss zu bitten. Ziel der Ausschussarbeit soll sein, eine Stellungnahme zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland... mit möglichen praktischen Konsequenzen zu erarbeiten.« 1978 konnten wir dann das »Wort an die Gemeinden zum Gespräch zwischen Christen und Juden« auf der Synode verabschieden.

Blicken wir heute auf diesen weiten Weg zurück, der offensichtlich nötig war, um uns in die gegenwärtige Gesprächssituation hineinzuführen, so mag man erschrecken. Aber vielleicht war das Ausmass der vorausgegangenen Unterlassungen, Missverständnisse und Halbheiten einfach zu gross, als dass es in kürzerer Zeit hätte erfasst und auch nur ansatzweise bewältigt werden können.

Vor uns liegt nun ein neuer Wegabschnitt. Wir haben in diesen Tagen nicht einfach ein synodales »Thema« abzuhandeln, es geht um mehr! Wir dürfen hoffen, dass durch die Beschäftigung mit den Fragen nach der erwählenden Liebe Gottes und seiner die Menschheitsgeschichte übergreifenden Verheissung unsere eigene theologische Arbeit neuen, weiten Raum erhält.

Es wird möglich sein, dass sich uns eine neue Dimension theologischer Arbeit erschliesst: der Plan Gottes mit seiner Welt. Wenn wir darin den Platz des Volkes Israels, das die ersten Verheissungen empfing, entdecken, wird uns das Ziel aller Geschichte deutlicher. Es geht dann nicht um eine theologische Verbrämung des säkularen Traumes von der einen Menschheit, sondern allein darum, dass Gott mit allen Völkern zu seinem Ziel kommt.

² Vgl. in FrRu XXVII/1975, S. 68 ff.

Bei dieser Arbeit brauchen wir die Aussagen der Väter nicht zu korrigieren, sondern üben das immer neue Reden von dem Vater Jesu Christi, der der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Dieser »Gott will, dass allen Menschen geholfen wird und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1. Tim 2, 4).

Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden³

Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich. (Röm 11, 18 b)

1. In Übereinstimmung mit dem »Wort an die Gemeinden zum Gespräch zwischen Christen und Juden« der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12. Januar 1978 stellt sich die Landessynode der geschichtlichen Notwendigkeit, ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen.

2. Vier Gründe veranlassen die Kirche dazu:

(1) Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich.

(2) Neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels (z. B. Röm 9–11), die im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf gewonnen worden sind.

(3) Die Einsicht, dass die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheissung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind (vgl. Studie »Christen und Juden« III, 2 und 3).

(4) Die Bereitschaft von Juden zu Begegnung, gemeinsamem Lernen und Zusammenarbeit trotz des Holocaust.

3. Die Landessynode begrüsst die Studie »Christen und Juden« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und die ergänzenden und präzisierenden »Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« des Ausschusses »Christen und Juden« der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Die Landessynode nimmt beide dankbar entgegen und empfiehlt allen Gemeinden, die Studie und die Thesen zum Ausgangspunkt einer intensiven Beschäftigung mit dem Judentum und zur Grundlage einer Neubesinnung über das Verhältnis der Kirche zu Israel zu machen.

4. Deshalb erklärt die Landessynode:

(1) Wir bekennen betroffen die *Mitverantwortung und Schuld* der Christenheit in Deutschland am *Holocaust* (vgl. Thesen I⁴).

(2) Wir bekennen uns dankbar zu den »Schriften« (Lk 24, 32 und 45; 1. Kor 15, 3 f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen (vgl. Thesen II⁴).

(3) Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet (vgl. Thesen III⁴).

(4) Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist (vgl. Thesen IV⁴).

(5) Wir glauben mit den Juden, dass die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe das geschichtliche Heilshandeln Gottes kennzeichnet. Wir glauben mit den Juden Gerech-

³ Vgl. o. S. 15, Anm. * *ibid.* S. 9 ff.

⁴ Im Original der »Handreichung 39« (s. o. Anm. *) folgen auf S. 12–26 die auf S. 10 jeweils hingewiesenen 6 Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, die vom Ausschuss »Christen und Juden« von der Landessynode erarbeitet und entgegengenommen wurden.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

tigkeit und Liebe als Weisungen Gottes für unser ganzes Leben. Wir sehen als Christen beides im Handeln Gottes in Israel und im Handeln Gottes in Jesus Christus begründet (vgl. Thesen V⁴).

(6) Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann (vgl. Thesen VI⁴).

(7) Wir stellen darum fest:

Durch Jahrhunderte wurde das Wort »neu« in der Bibelauslegung gegen das jüdische Volk gerichtet: Der neue Bund wurde als Gegensatz zum alten Bund, das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden. Diese Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels und seine Verurteilung zur Nichtexistenz haben immer wieder christliche Theologie, kirchliche Predigt und kirchliches Handeln bis heute gekennzeichnet. Dadurch haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht.

Wir wollen deshalb den unlösbaren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament neu sehen und das Verhältnis von »alt« und »neu« von der Verheissung her verstehen lernen: als Ergehen der Verheissung, Erfüllen der Verheissung und Bekräftigung der Verheissung; »Neu« bedeutet darum nicht die Ersetzung des »Alten«. Darum verneinen wir, dass das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei.

(8) Indem wir umkehren, beginnen wir zu entdecken, was Christen und Juden gemeinsam bekennen:

Wir bekennen beide Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde und wissen, dass wir als von demselben Gott durch den aaronitischen Segen Ausgezeichnete im Alltag der Welt leben.

Wir bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und die Kraft dieser messianischen Hoffnung für das Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.

5. Die Landessynode empfiehlt den Kreissynoden die Berufung eines Synodalbeauftragten für das christlich-jüdische Gespräch.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung, erneut einen Ausschuss »Christen und Juden« einzurichten und Juden um ihre Mitarbeit in diesem Ausschuss zu bitten. Er soll die Kirchenleitung in allen das Verhältnis von Kirche und Judentum betreffenden Fragen beraten und Gemeinden und Kirchenkreise zu einem vertieften Verständnis des Neuansatzes im Verhältnis von Juden und Christen verhelfen.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung, zu prüfen, in welcher Form die Evangelische Kirche im Rheinland eine besondere Mitverantwortung für die christliche Siedlung Nes Ammim in Israel so übernehmen kann, wie dies andere Kirchen (z. B. in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland) bereits tun.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung, dafür zu sorgen, dass das Thema Christen und Juden in der kirchlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung angemessen berücksichtigt wird.

Die Landessynode hält es für wünschenswert, dass an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und an der Gesamthochschule Wuppertal ein regelmässiger Lehrauftrag mit der Thematik »Theologie, Philosophie und Geschichte des Judentums« wahrgenommen wird, und bittet die Kirchenleitung, in diesem Sinne mit der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und mit der Gesamthochschule Wuppertal zu verhandeln.

II Trennendes und Gemeinsames

Vortrag von Professor R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, gehalten auf der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 7. Januar 1980^{*1}

Lieber Herr Präses, liebe Synodale, liebe Freunde!

An allererster Stelle meinen herzlichen Dank für diese brüderliche und ökumenische Einladung. Ich weiss sehr wohl, dass ich nicht in eigener Kapazität hier bin. Ich spreche in Vertretung meines Kollegen, Herrn Professor Talmon, der eigentlich dieses Referat hätte halten sollen, aber vor kurzer Zeit eine schwierige Operation hatte und noch konvalesziert. Auf sein Bitten hin, ihn zu vertreten, habe ich diese Einladung angenommen. Ich habe aber auch den Auftrag, nicht nur zu Ihnen zu sprechen, sondern der Synode, dem Präses und dem Präsidium der Landeskirche die besten Grüsse und Wünsche zum Gelingen Ihrer Synodaltagung von Herrn Professor Talmon zu überbringen.

Nun will es der Zufall, dass ich als Zweiter nach unserem Bruder und Freund aus Rumänien¹ als Nichttheologe zu Ihnen spreche. Ich bin von Beruf vergleichender Religionswissenschaftler, und wie Sie wohl wissen, gibt es für so manche Theologen nichts Ärgeres als vergleichende Religionswissenschaftler.

Wir Religionswissenschaftler sind natürlich viel toleranter und den Theologen selbst dankbar, da sie ja diejeni-

gen sind, die uns das Rohmaterial für unsere Arbeit liefern. Ohne die Theologen würden wir ja arbeitslos werden. Sie müssen es aber in Kauf nehmen, dass der Religionswissenschaftler durch seine unvermeidliche *déformation professionnelle* eben so manche andere Perspektive hat, auch in Beziehung auf Fragen, welche jeden auf seine Weise zuallertiefst angehen.

Es ist nicht meine Absicht, auf die Spezifika des der Synode vorliegenden Arbeitspapiers, welche Ihnen in der Form eines Beschlussantrags zur Diskussion vorliegt, einzugehen. Auch will ich dieses Dokument nicht Paragraph für Paragraph mit Ihnen durchgehen. Statt dessen möchte ich mit Ihrer freundlichen Erlaubnis einige Gedanken und Erwägungen mit Ihnen teilen über die Problematik, welche in diesem Dokument aufgeworfen ist, und über die Weise, wie sie darin aufgeworfen worden ist. Das Thema dieses Arbeitspapiers ist die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, und ich betone: *Erneuerung* des Verhältnisses. Ein Verhältnis gab es seit Anfang des Christentums, doch ist dieses Verhältnis scheinbar im Dafürhalten vieler Christen und vieler Juden dringend der Erneuerung bedürftig. Und darüber gemeinsam nachzudenken, lohnt sich bestimmt.

Ich möchte an dieser Stelle nicht auf kultursociologische

* S. o. S. 15.

¹ S. o. S. 15, Anm. *, *ibid.* S. 29–43.

Fragen eingehen, z. B. wieso es in Deutschland gerade jetzt dazu gekommen ist, dass dieses Thema akut geworden und zur Verhandlung auf den Tisch gelegt worden ist². In manchen Beziehungen ist im Verhältnis zum jüdischen Volk Deutschland anderen Ländern vorangegangen, vielleicht auch aus dem Bedürfnis heraus, die letzte grauenvolle Vergangenheit irgendwie gutzumachen oder zu bewältigen oder die Erinnerung daran irgendwie in den Griff zu bekommen. Aber auf rein theologischer Ebene muss gesagt werden – und Sie, liebe Synodalfreunde, werden es mir nicht verargen, wenn ich aus Zeitknappheit vielleicht etwas schroffer und weniger diplomatisch spreche, als ich es bei einem dreistündigen Referat hätte tun können –, dass die deutschen Kirchen und das theologische Denken in Deutschland scheinbar etwas hinterherhinken. Wenn ich etwa vergleiche, was zu diesem Thema schon vor Jahren von den holländischen Kirchen³ vorgebracht wurde oder, um neben dem evangelischen auch ein katholisches Beispiel zu geben, was vor einigen Jahren von den französischen Bischöfen⁴ gesagt wurde (natürlich unter heftigem Protest anderer katholischer Stimmen), so fragt man sich vom kultur- und religionssoziologischen Standpunkt, wie es eigentlich geschah, dass diese Problematik in Deutschland erst jetzt spruchreif wurde und so weit gediehen und herangereift ist, dass sie vor diesem Gremium verhandelt werden kann. Ihr Dokument trägt alle Zeichen einer jahrelangen und mühevollen Arbeit. Das merkt man bei der blossen Lektüre des Dokuments. Erst vor wenigen Wochen erreichte mich die Bitte von Professor Talmon, für ihn einzuspringen. Ich habe also erst seit relativ kurzer Zeit Kenntnis Ihrer Dokumentation, doch schon bei einem ersten Anlesen spürt man das Ringen und die mühevollen und ehrliche Arbeit, die dahinterstehen. Man kann sich auch nicht des Gefühls erwehren, dass bei der letzten Fassung Ihres Dokuments das im letzten Frühling erschienene katholische Arbeitspapier etwas mitgeholfen hat. Ich erwähne diese Umstände nicht, um zu fragen, wer wem wieviel schuldig ist, sondern um anzudeuten, dass scheinbar gerade in der letzten Zeit hier in Deutschland etwas in Fluss gekommen ist und das Bedürfnis sich gezeigt hat, auch mit theologischer Gewissenhaftigkeit sich an ein Problem heranzuwagen, das man sonst gerne wie ein heisses Eisen fallen liess. Vielleicht ist es auch nicht ganz ohne Zusammenhang damit, dass in der letzten Zeit sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite bemerkenswerte Studien, nicht nur Arbeitsdokumente, sondern grössere Arbeiten, gerade zu diesem Thema erschienen sind. Ich denke hier an die Publikationen von Professor Bethge evangelischerseits und von Professor Mussner katholischerseits. Ganz deutlich ist hier also etwas »aufgestaut«. Mir scheint das Entscheidende darin zu liegen, dass hier Ihrerseits ein Drang spürbar und die Notwendigkeit erfahren wurde, über das traditionelle Ritual – ich meine das nicht pejorativ, bin ich ja selbst sehr ritualistisch eingestellt – der Schuldbekennnisse hinwegzukommen und endlich ernste, theologisch grundlegende und konstruktive Arbeit zu leisten und den Stier bei seinen theologischen Hörnern zu packen. Es wäre heutzutage wahrlich allzu einfach

(und ich glaube, dieser Synode beinahe unwürdig), sich noch mit Problemen wie Toleranz, gegenseitiger Hochachtung, humanitärer Verwerfung des Antisemitismus und ähnlichen Dingen abzugeben. Ich nehme an, dass man dies in diesem Kreise längst nicht mehr nötig hat. Was hier im Moment als Traktandum auf der Agenda steht, ist theologische Grundlagenforschung und das theologische Durchdenken eines Themas, das zwischen Ängstlichkeit, Übereinfachung und Überkomplizierung meist nicht zu seiner rechten Fassung gekommen ist. An diesem Punkt gestatten Sie mir kurz zwei Parenthesen einzuschalten. An erster Stelle möchte ich hier ganz deutlich, und zwar als Israeli, wenn auch in der Sprache der mittelalterlichen Scholastiker, ein *distinguendum est* ponieren. Man muss in jeder Rede von der Rolle von Auschwitz und dem Genozid, wie sie in Ihrem Arbeitspapier so deutlich und hart hervorgehoben wird, fünf Ebenen unterscheiden: die Rolle von Auschwitz im allgemeinen, d. h. als *allgemeines* oder, wenn Sie wollen, als Theodizee-Problem; als *spezifisch jüdisches* Problem; vielleicht noch mehr beklemmend als *spezifisch christliches* Problem; seine Bedeutung als besonders *deutsches* Problem; und letztlich als ein jedes mögliche jüdisch-christliche Gespräch *belastendes* Element. Es geht nicht an, und dies ist ein Vorwurf, der bestimmt niemanden hier trifft, aber den ich an viele meiner jüdischen Kollegen richte, die über das Thema Nazi-Genozid oder Bücher mit dem Titel »Gott nach Auschwitz« u. ä. schreiben, dass ein in seiner historischen Universalität bestürzendes, bedrückendes und erdrückendes Phänomen in so egozentrischer Weise angegangen wird. Es ist dies eine Pseudotheologie, die ich vehement verwerfe.

Eine jüdische Theologie, für die Dschingis-Khan, Attila und die Hunnen, der Genozid an den Armeniern und x andere Dinge Gott scheinbar *nicht* in Frage gestellt haben und die biblische Botschaft *nicht* problematisch machen, die sozusagen als theologisch verdaulich betrachtet werden, eine Theologie, welche aber mobil wird, wenn es die Juden sind, die abgeschlachtet werden, ist nicht nur unakzeptabel, sondern schlechthin verwerflich. Redet man von Gott als Schöpfer der Welt und über das Wesen der Geschichte als Gottes Umgang mit der Welt und mit seiner Schöpfung, dann ist das Thema »Gott und Dschingis-Khan« nicht weniger theologisch bedrängend und brisant als »Gott und Auschwitz«. Jeder Theologe muss sich auch dieser Dimension der Tatsachen bewusst sein, und die unerträgliche Egozentrik so mancher Schriftsteller, die das Problem des unvorstellbaren Leidens in der Geschichte nur unter dem Thema »Gott, Auschwitz und das Judentum« abhandeln, ist keiner ernstesten Diskussion wert. Andererseits lässt es sich aber nicht bestreiten, dass Auschwitz auch auf sehr spezifische Weise ein besonderes *jüdisches* Problem ist, nämlich Problem für eine Gemeinschaft, die sich Gott in ganz besonderer Weise verbunden weiss und auf besondere, wenn auch sehr dialektische und ganz einzigartige Weise im Bewusstsein der Erwähltheit, Verheissung und Hoffnung lebt. Hier, würde ich sagen, spitzt sich das allgemeine Problem auf spezifisch jüdische Weise zu. In der Geschichte des Volkes Israel erfährt dieses Problem also eine ganz exemplarische Vehemenz, das ist sicher zuzugeben. Es ist aber auch ein spezifisch *christliches* Problem. Der Christ ist als Christ vielleicht nicht verantwortlich für das, was die Watussi den Hutu angetan haben oder was heute Kambodschaner anderen Kambodschanern antun oder was seinerzeit Dschingis-Khan angerichtet hat. Sie sind aber verantwortlich für das, was sie als Christen getan haben, und selbst für das, was eine nicht mehr

² Vgl. dazu u. a.: 40 Jahre danach: Deutsche Katholiken gedenken des 9. Novembers 1938, in: FrRu XXX/1978, S. 20 ff.

³ u. a. vgl. Erklärung niederländischer Theologen vom Juli 1967: Jerusalem und das jüdische Volk gehören unauflöslich zusammen. In: FrRu XIX/1967, S. 3.

⁴ S. Die Haltung der Christen zum Judentum. Dokument über die Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 16. 4. 1973 in: FrRu XXV/1973, S. 14 ff.

»christliche«, doch auch in ihrer Säkularität spezifisch vom Christentum her geprägte Welt tut oder zulässt oder geschehen lässt. Was hier auf dem Spiel steht, ist nicht nur christliche Gewissenserforschung, sondern die Glaubwürdigkeit des Christentums und seines Evangeliums der Liebe selbst. Wie gesagt, es handelt sich hier nicht so sehr um Schulbekenntnisse als Ritual. Es handelt sich um die Selbstbefragung des Christenmenschen betreffs seiner eigenen Glaubwürdigkeit und der Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses. Und diese Infragestellung beginnt schon mit dem Neuen Testament, und ich brauche hier nicht – kann es auch nicht aus Zeitmangel – auf die voluminöse, nicht nur von Juden, sondern von christlichen Historikern und Theologen produzierte Literatur hinzuweisen, welche vom Antijudaismus im Neuen Testament handelt und die Wurzeln selbst des modernen anti-christlichen Antijudaismus schon in den Evangelien aufgezeigt und von dort aus die Linie über die Kirchenväter, das Mittelalter, die Reformation, bis hin zum post-christlich, säkularisierten Erbe der Moderne durchzieht. Was mir dabei persönlich besonders viel Mühe macht, sind nicht alleine die antisemitischen Entgleisungen dieser oder jener christlichen Individuen, Gruppen oder Kulturperioden, sondern die Tatsache, dass dieses Phänomen scheinbar so tief eingefleischt ist, dass man es in seiner schlimmsten Form auch in den Schriften und Predigten und Wirken kanonisierter Heiliger und Reformatoren, nicht zuletzt auch in den Gesprächen und Schriften eines so erschütternd grossen religiösen Genies wie Martin Luther findet. Hier ist ein Erbe, mit dem noch zu kämpfen ist.

Es ist, wie schon gesagt, auch ein besonderes *deutsches* Problem, wobei es natürlich klar ist, dass Deutschtum und Christentum, wenn auch durch viele Verbindungsstränge verbunden, nicht ohne weiteres zu identifizieren sind. Aber hauptsächlich, und darum geht es doch wohl in dem vorliegenden Arbeitspapier, steht es vor uns als *belastendes Element* in einem jeden anvisierten jüdisch-christlichen Gespräch, und die Frage ist: Wie bekommen wir dieses belastende Element so in den Griff, dass wir, ohne unehrlich zu werden oder uns in Halbwahrheiten zu verstecken, doch zu einer positiveren Zukunft durchstossen können? Hier müsste vielleicht noch nachgetragen werden, dass die neue ökumenische Erweiterung des christlichen Welthorizontes dieser spezifischen Problematik eine besondere Wendung gibt. Dieser Punkt verdient vielleicht spezielle Erwähnung, gerade weil wir uns in Deutschland treffen und die Gefahr besteht, dass diese gesamte Problematik nicht zu Unrecht, dennoch nicht ohne Risiken notwendigerweise unter dem exklusiven Blickwinkel deutsches Christentum und Israel, jüdisches Volk und jüdischer Staat gesehen wird. Es besteht ja auch das sich erweiternde und vertiefende Verhältnis des westlichen Christentums mit dem Christentum der Dritten Welt. Das Christentum in der Dritten Welt, wenn man seine Literatur fleissig liest, wie ich es berufsmässig tun muss, hat auch seine antisemitischen Ansätze, wenn auch keine antisemitische Geschichte wie der Westen. Es sind diese antisemitische Ansätze, die ihm wahrscheinlich nicht kongenial sind, aber die es von den Missionaren gelernt hat, die ihm das christliche Erbe zusammen mit dem ihm inhärenten Element von Antijudaismus gleich mitgegeben haben. Diese Tendenz wird dann noch manchmal von gewissen Dritten-Welt-Einstellungen, auch vis-à-vis Israel, verstärkt. Andererseits ist es sehr verständlich, dass viele meiner Freunde (und ich habe viele theologische Freunde in Afrika) entschieden die Zumutung von sich weisen, die ganze Judentums-

problematik als eine »christliche« Problematik zu betrachten.

Sie werden Ihnen sagen: Das ist etwas zwischen dem jüdischen Volk und dem imperialistischen, kolonisatorischen Westen, und dass die alle Schufte sind, das wissen wir sowieso, und das braucht ihr Juden uns nicht zu erzählen. Sie weigern sich also, nicht unverständlicherweise, die westliche Hypothek das Judentum betreffend und besonders aus der Sicht von Auschwitz und der Geschichte des Antisemitismus, als ihr christliches Anliegen zu betrachten. Vielleicht als ihr menschliches, aber nicht als ihr spezifisch christliches Anliegen. Und gerade weil der christliche Raum heute nicht mehr auf den Westen beschränkt, sondern ökumenisch weitergesteckt ist, besteht die Gefahr, dass diese christliche Selbstbesinnung entschärft wird, eben weil ein Teil der christlichen Welt sich von der Problemstellung als solcher distanziert.

Es scheint mir daher eine Aufgabe des westlichen Christentums und ein Teil seiner Beschäftigung mit den Kirchen in der Dritten Welt, die Reflexion über das Judentum ökumenisch auch auf die nicht westliche Christenheit auszudehnen und deutlich herauszustellen, dass es nicht um zufällige westliche oder deutsche Geschichte geht, sondern um etwas, das historisch tief im Wesen des Christentums liegt, also auch im Christentum in seiner Post-Aufklärungs- und Post-Säkularisierungsphase und in den Formen, in welchen es in Gestaltungen des Christentums und in die nicht-westlichen Formen der säkularen Moderne eingegangen ist. Der Gefahr des Ausschaltens oder der Ausklammerung des Phänomens, welches hier als Haupttraktandum zur Debatte steht, ist gerade aus ökumenischer Sicht Rechnung zu tragen. Nun ist, wenn ich den Beschlussantrag »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« richtig gelesen und verstanden habe, hier an erster Stelle nicht das Problem des Dialogs gestellt, sondern die Erneuerung des Verhältnisses von christlicher Seite aus, das heisst, es geht hier in erster Linie um eine *innerchristliche* Reflexion. Auf dieser Synode soll nicht, wenn ich richtig verstehe, christlich-jüdisches Gespräch exerziert werden, sondern innerchristlich reflektiert, vor allem natürlich auch als Vorbereitung für ein theologisch tiefergehendes, ernsteres dialogisches Verhältnis. Es gebührt ganz bestimmt der jüdischen Seite, d. h. den jüdischen Mitarbeitern, Dank, dass sie mit den Synodalen im Ausschuss mitgearbeitet hat, und zwar, wenn ich das Dokument richtig lese, hauptsächlich, um sozusagen als Resonanzboden zu dienen für das, was innerchristlich gedacht wird. Denn man kann nur echt und authentisch über die anderen denken, wenn der andere dabei ist und zuhört und von ihm ein Echo zurückkommt, welches dem Reflektierenden sagt, ob er richtig reflektiert hat oder etwa danebengehauen hat. Das heisst, dass noch vor dem Stadium des eigentlichen Dialogs, im Vorstadium der inneren Selbstreflexion, dennoch der andere dabei sein muss, nicht zuletzt auch zur Vermeidung der traditionellen Karikaturfehler und Verzerrungen. Es handelt sich nicht darum – wovor uns Gott bewahre –, dass Christen je sich bei Juden ihre christliche Theologie holen sollten. Ihre christliche Theologie müssen sie in eigenem schwerem Ringen – exegetisch, systematisch, historisch – sich selbst erarbeiten. Aber was sie von den jüdischen Freunden und Mitarbeitern bekommen können, ist eine gewisse Absicherung vor der Gefahr des Danebenhauens, der Karikatur, dem Stereotyp.

Von hier aus gelangen wir dann zur Frage eben des christlichen wie auch des jüdischen Selbstverständnisses, welche mitbestimmt wird von der Selbstreflexion, die

der eine, wie eben gesagt, in der Gegenwart des anderen vorzunehmen hat. Natürlich ist da an erster Stelle – es ist beinahe unnötig, darauf hinzuweisen – bessere Sachkenntnis vonnöten, und vielleicht darf ich hier ohne Überheblichkeit sagen, dass es mir scheint, dass Sachkenntnis betreffs des Christentums auf jüdischer Seite grösser ist als Sachkenntnis bezüglich des Judentums christlicherseits. Oder um es anders auszudrücken: Ich glaube, es gibt mehr Juden – trotz der kleinen Zahl dieses Volkes –, die ihren Augustinus und Thomas von Aquin und Martin Luther und Calvin und Barth gelesen haben, als es Christen gibt, die den Talmud oder den Midrasch oder den Sohar kennen. Wieviel Christen kennen eigentlich die Quellen, aus denen heraus das Judentum lebt, und ich meine jetzt nicht nur die Zitate bei Strack-Billerbeck, welche ja nicht der Kenntnis des Judentums dienen wollen, sondern dem Studium des jüdischen Hintergrunds des Neuen Testaments und oft als negative Folie zum Letzteren präsentiert werden. Es darf uns nicht um akademisches Hintergrundstudium gehen, weder für Christen, die das rabbinische Judentum als Hintergrund zum Verständnis des Neuen Testaments brauchen, noch für Juden, denen das Studium (wie wir es auch an der Hebräischen Universität betreiben) des Frühchristentums und der alten Kirche zusammen mit dem der Essäer und der Qumransekte und den Sadduzäern einfach als Anreicherung des Bildes der jüdischen Sektenbewegung zur Zeit des Endes des zweiten Tempels dient.

Solche akademische Beschäftigungen sind bestimmt legitim – *bonni soit qui mal y pense* –, aber sie sind bei weitem nicht das, was vonnöten ist für das, was bei dieser Synode anvisiert wird. Mit Abbau von Stereotypen, z. B. mit solchen Falschformulierungen wie »Gesetz versus Gnade« oder ähnlichem, brauche ich mich glücklicherweise nicht aufzuhalten. Es versteht sich ja heute von selbst für jeden, der auch nur minimale Kenntnis jüdischen Lebens und jüdischer gelebter Frömmigkeit besitzt und auch nur das geringste Gespür dafür hat, wie sehr *Thora* (also das, was im christlichen Sprachgebrauch »Gesetz« genannt wird) im jüdischen Erleben der höchste Ausdruck für die Erfahrung göttlicher Liebe ist. In den Worten des täglichen Morgen- und Abendgebetes: »Mit ewiger Liebe hast Du uns geliebt, mit über grossem Erbarmen hast Du Dich unserer erbarmt, Herr unser Gott, indem Du uns Gesetze des Lebens lehrtest, Deine Thora, Weisungen und Rechtsordnungen. Und diese meditieren wir Tag und Nacht. Möge nun so Deine Liebe nimmer von uns weichen.« Die Thora, d. h. das, was im Christentum seit Paulus (und Paulus folgt der Septuaginta) *Nomos* genannt wird, ist für den Juden der Inbegriff göttlicher Liebe. Er ist gar nicht imstande, zwischen Thora und Gnade zu scheiden. Hiermit wollte ich nur ein willkürliches Beispiel geben von den herkömmlichen Stereotypen, die einen echten Zugang verbauen, auch und gerade in den autoritativen Werken inklusive das Kittelsche »Theologische Wörterbuch«. Was dort z. B. in dem Artikel über »Hoffnung« (die *elpis agathe* des Neuen Testaments) zu lesen ist, verschlägt einem den Atem. Ich will aus christlicher Liebe den Verfasser dieses Artikels nicht nennen und es nur bei der Bemerkung belassen, dass seine Ausführungen über den Fluch der Ungewissheit in der jüdischen »Leistungsreligion« bei so manchem Leser schwere Bedenken über gewisse Formen der Lutherischen Heilssicherheit aufkommen lassen können. Jedenfalls ist es unnötig, mit weiteren Beispielen zu demonstrieren, wie sehr ernste und vielleicht auch gemeinsame Reflexion vonnöten ist. Und Reflexion

heisst, auch die Fragen, die in dem uns vorliegenden Papier angeschnitten werden, weiter zu hinterfragen.

Eine solche Hinterfragung betrifft den Stellenwert des *Messianismus* im Judentum. Wenn man etwa fragt: »Ist der Messias gekommen oder nicht? Ist Jesus Christus der Messias? Ist das, was Juden und Christen trennt, der Glaube an Jesus als den Christus und den verheissenen Messias?«, so müsste man sich doch zuerst auf den Stellenwert des Messianismus im Judentum besinnen. Ist der Messiasglaube im Judentum tatsächlich so, oder auf dieselbe Weise zentral, wie er es im Christentum ist, dass man die beiden als gleichartige, sich widersprechende Grössen gegenüberstellen kann? Und dann fragt: »Wie können die beiden miteinander reden?« – Es geht in dem uns vorliegenden Beschlussantrag implizit doch wieder um die alte Frage: »Wie dünket Euch um Christo?« Das ist eigentlich auch in diesem Papier der Kern, um den sich so manches, wenn auch nicht alles dreht und um den in der innerkirchlichen Reflexion über die Juden sich so manches drehen muss. »Wie dünket Euch um Christo?« Und hier will ich einen meiner Freunde zitieren, einen katholischen Priester, der auch einer der gescheitesten Theologen in Jerusalem ist und seine katholischen Besucher immer wieder ausser Fassung bringt, wenn sie ihn fragen: »Sagen Sie, Pater Joseph, Sie kennen ja Israel und die Juden, sie leben, arbeiten und wirken hier schon sehr lange. Was denken die Juden eigentlich über Jesus?« Und dann schaut er sie immer lächelnd an und sagt: »Gar nichts!« Das geht natürlich den meisten Christen schwer ein. Denn an Christus glaubt man oder, wie die traditionelle christliche Karikatur es zeichnet, man verwirft ihn. Als hätten die Juden 2 000 Jahre nichts anderes zu tun gehabt, als Christus zu verwerfen. Die Juden haben 2 000 Jahre lang versucht, auf ihre Weise Gott zu lieben und Gott zu dienen. Und an Christus dachten sie überhaupt nur, wenn es christlicherseits zu den grossen P's kam: Polemik und Pogrome. Jesus als *theologisches* Problem für das innerjüdische Denken darzustellen, ist ein Missgriff. Gerade darum bin ich immer so kolossal beeindruckt von der Antwort dieses Freundes: »Gar nichts! Ihr irrt euch einfach, wenn Ihr so fragt.«

Nicht unähnlich ist es auch mit dem Gerede über die angebliche *Heimholung Jesu* ins Judentum. Welcher Jesus soll denn eigentlich vom und ins Judentum heimgeholt werden? Der historische Jesus, den die Forschung (jedenfalls die Forschung von gestern und vorgestern) schon längst aufgegeben hat, oder gerade den kerygmatischen Jesus, der genau das ist, was das Judentum nicht akzeptiert? Es entbehrt nicht eines gewissen Humors, wenn die israelische Universität bei der zünftigen NT-Wissenschaft auf deutschen Universitäten auf ziemliche Missachtung stösst, weil wir nämlich beschuldigt wurden, unkritisch naiv und dilettantisch zu sein, weil wir zu den wenigen zählten (heute hat es sich wieder etwas geändert, denn auch theologische Moden ändern sich), die an den historischen Jesus bzw. an die Möglichkeit seiner wenigstens partiellen Rekonstruktion geglaubt haben, gerade aus besserer Sachkenntnis seines jüdischen Hintergrunds. Das hat uns, gerade hierzulande, in den Verruf gebracht, dass wir eigentlich naive simplistische, unwissenschaftliche Dilettanten seien. Doch Spass beiseite. Was soll es eigentlich bedeuten, Jesus wieder »heimzuholen«? Soll es etwa heissen, dass auch die fanatisch Orthodoxen nicht mehr ausspucken, sondern sagen, dass Jesus ein feiner Mensch oder gar ein grosser Lehrer war? Das war vielleicht auch der *Moreh Zedek*, der Gründer der Qumransekte, der ebenfalls eine Schar Schüler um

sich sammelte. Was will dies Gerede eigentlich? Als Christ von Jesus zu reden hat überhaupt nur Sinn, wenn man von ihm als dem *Christus*, dem *Logos* und dem *Sohn Gottes* spricht.

Im Gegensatz zu diesem falschen Ansatz scheint mir eine andere Frage viel ernster und schwerwiegender, nämlich ob Juden bereit sein können oder eines Tages bereit sein werden, zu glauben, was für die Welt und an der Welt in Christo geschehen ist, tatsächlich von Gott her geschehen ist. Wenn ja, gilt das spezifisch und allein für das Christentum, oder muss der Jude von seiner innerjüdischen Reflexion heraus konsequenterweise sich dieselbe Frage auch bezüglich des Propheten Mohammed stellen? Ist da irgendwie ein falscher Prophet erstanden, der aus historisch und soziologisch zu erklärenden Gründen weltweiten Erfolg gehabt hat und nebenbei den Monotheismus und den Glauben an das Gericht oder an Gottes Gnade an Millionen von Menschen gebracht hat, oder liegt es ganz anders? Was ist eigentlich gemeint mit der Aussage, dass es von Gott aus geschehen ist? Ich denke hier z. B. an die Weise, in der mein Freund und Kollege Professor Wilfried Cantwell-Smith von der theologischen Fakultät in Harvard sich als Christ mit dem Problem des Islams beschäftigt hat: In welchem Sinne kann auch ein christlicher Theologe sagen, dass der Koran das Wort Gottes sei? Doch vom Juden zu verlangen, dass er seine Fragestellung betreffend Jesus so zugespitzt auf diese einzigartige Figur hinordnet, wie der Christ es von ihm erwartet, ist vielleicht eine illegitime Forderung, jedenfalls eine Forderung, die der weiteren Abklärung bedarf.

Ihr Beschlussantrag spricht in ehrlicher und ergreifender Weise auch von der Notwendigkeit des Verstehens jüdischer Traumata. Da ist so manches erst abzutragen, welches dem Durchschnittsjuden den komplexfreien Zugang zum Christentum und zum Namen Jesus verbaut. Ein unmittelbarer Zugang zu Jesus, der über zweitausend Jahre langer und bitterer Geschichte hinwegsieht, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn wir nach zweitausend Jahren endlich so weit sind, dass christlicherseits eine »Erneuerung des Verhältnisses« notwendig erscheint, so heisst dies, dass christlicherseits nicht nur Schuldbekennnis, sondern auch viel Liebe und Geduld mit dem traumatisierten jüdischen Volk vonnöten sind und die Bereitschaft, ihm Gelegenheit zu geben, historische Reflexe abzubauen, die ihm den Zugang zu solcher Erneuerung des Verhältnisses versperren. Denn was sich im allerfrühesten Christentum schon an antijudaistischen Tendenzen zeigt, ist ja nicht das Entscheidende. Entscheidend ist, wie diese Tendenzen später in das vom Judentum losgelöste Christentum eingegangen und von ihm ausgebaut worden sind. Zuerst waren es ja rein innerjüdische Konflikte, ähnlich den Konflikten zwischen Luther und den Anabaptisten oder wie x-andere Konflikte innerhalb der christlichen Welt. Ein innerkirchlicher Konflikt wird nicht automatisch und mit Notwendigkeit zu einem Strauchelblock zwischen Völkern und Konfessionen. Es ist, wie gesagt, die Art und Weise, wie bestimmte Tendenzen in das spätere, nichtjüdische Christentum als historischer Faktor eingegangen sind, welches das negative und belastende Erbe darstellt. Wohlmeinenden Christen, die mich des öfteren fragen, ob es denn keine Möglichkeit gebe, dass ein jüdisches Sanhedrin (Synhedrion) den Prozess Jesu revidiere, pflege ich zu antworten, dass ich dies zu befürworten bereit wäre, doch nur mit Beibehaltung meiner Prioritäten, und zwar wünschte ich, dass zuallererst ein Appellationsgericht in Griechenland den Prozess des Sokrates revidiere; da-

nach würde ich den Juden vorschlagen, den Prozess Jesu wieder aufzunehmen. Das Unseriöse und Sarkastische dieser Antwort soll natürlich nur den grotesk verfehlten Ansatz der Fragestellung dieser Forderung aufzeigen. Ich glaube, es geht auch nicht an, Altes Testament neben Neues Testament zu stellen und zu vergleichen. Denn erstens ist die Thora, wie ich schon gesagt habe, für den gläubigen Juden die Gnaden- und Liebesoffenbarung Gottes. Daher ist auch Thorastudium in der jüdischen Tradition nicht mit Scholastik vergleichbar, sondern eher mit einem Sakrament. Das Hauptsakrament des Judentums, in dem der Jude mit Gott bzw. dem Logos Gottes kommuniziert, ist das Studium der Thora. Darum halte ich es auch für verfehlt, wenn man vom Alten Testament und Neuen Testament als zwei vergleichbaren Grössen oder Texten spricht. Für den Juden geht es um die Thora, und was dem Juden die Thora ist, ist für den Christen Jesus als der Christus. Das Neue Testament, wenn ich mir eine überspitzte Formulierung gestatten darf, ist der christliche Talmud. Im Neuen Testament versucht die christliche Gemeinde zu interpretieren, was ihr in Jesus Christus geschehen ist, genauso wie der Talmud und Midrasch zu interpretieren versucht, was Gott mit der Thora am jüdischen Volk hat geschehen lassen und ihm gewiesen hat. Ich würde also nicht Thora und Neues Testament gegeneinanderstellen, sondern Thora auf der jüdischen, Jesus Christus auf der christlichen Seite und dann Neues Testament auf der christlichen und den Talmud auf der jüdischen Seite. Betrachten Sie bitte diese bewusst überspitzten Formulierungen nicht als theologische Thesen, sondern als Anregung zur Erneuerung des Denkens und Verstehens im Hinblick auf eine Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden.

An dieser Stelle möchte ich ein Wort zu dem hochinteressanten Proponendum von Pfarrer Starck, das ich sozusagen als Annex zum Beschlussantrag lese, hinzufügen. Ich war von dem Text bestürzt, nicht etwa, weil ich ihn ablehne, sondern im Gegenteil, weil ich Gedankengänge darin wiederfand, von denen ich meinte, ein alleiniges Monopol zu besitzen. Ich verweise hier besonders auf die These der Asymmetrie. Es gibt hier mehrere Asymmetrien, doch die entscheidendste ist, dass der Christ in seiner Selbstreflexion über sein Christentum notgedrungen auf das Judentum stösst. Er muss es, er kann gar nicht anders. Er hätte es anders tun können, wenn Markion seinerzeit gesiegt hätte. Doch die Kirche hat Markion verworfen, obwohl eine markionitische Linie wie ein roter Faden immer noch durch die christliche Theologie geht – auch Harnack und Bultmann gehören dazu. Es ist aber unbestreitbar, dass der Christ als Christ auf das Judentum stösst, wenn er sich mit seinem eigenen Christsein konfrontiert. Der Jude stösst nicht mit immanenter Notwendigkeit auf das Christentum, wenn er sich mit seinem eigenen »Judesein« konfrontiert. Er stösst auf das Christentum als Umwelt, oft als feindliche Umwelt – wir hoffen in Zukunft als brüderliche Umwelt, aber als Umwelt. Man kann authentischer Jude sein, in völliger Integrität des jüdischen Seins, ohne auch nur einen Moment an Jesus Christus oder an das Neue Testament denken zu müssen, genauso wie man Christ sein kann, ohne an die Baghavat Gita oder an den Koran denken zu müssen. Dies schafft eine Asymmetrie, welche in unserem Denken verdiskontiert werden muss, wollen wir zu einer Erneuerung des Verhältnisses kommen.

Doch möchte ich endlich auch noch ein paar Sätze über das *Gemeinsame* sagen, das letztlich hier intendiert wird. Wir müssen uns fragen, was ist das Pseudo-gemeinsame

und was ist das echte Gemeinsame? Fragen dieser Art wurden in Ihrer Dokumentation aufgeworfen. Lesen wir z. B. tatsächlich dasselbe Buch, wenn wir die Bibel lesen? Lesen wir dieselben Psalmen? Für die Juden war der Christ oft ein zweitrangiger Monotheist. Hier haben wir eine Schablone und eine Karikatur des Christentums, die sich oft in der jüdisch-theologischen Literatur findet: Die Christen sind eine Art Heiden; nicht ganz so schlimm wie die echten Heiden, aber auch keine völligen Monotheisten. Wird die Komplementaritätstheorie, wie sie von manchen Interpreten Franz Rosenzweig zugeschrieben wird, oder wie sie ausdrücklich, wenn auch auf ganz andere Art, vom englischen Theologen James Parke unter den Stichworten »Sinai und Golgotha« vertreten wurde, der Sache historisch und theologisch gerecht? Wirkt diese Theorie nicht ein bisschen wie die Schaffung einer gemeinsamen Front gegen »Andere«, z. B. gegen die östlichen Religionen oder gegen den säkularen Atheismus (wobei zu bedenken ist, dass Atheismus ein schwer zu definierender Begriff bleibt besonders für diejenigen, welche *Theologia Negativa* ernst nehmen. Es gibt neben dem Theismus nicht nur einen Atheismus, sondern etwas religiös viel Wichtigeres, nämlich einen Metatheismus). Von der Klärung dieser Fragen hängt weitgehend ab, was unter Gemeinsamem verstanden werden kann. Das Gefühl der Gemeinsamkeit ist aber zweifelsohne präsent und zeigt sich auf vielen Ebenen, sogar auf bürokratischer Ebene. Ich denke z. B. an die Tatsache, vielleicht nur bürokratisch bedingt, doch nicht ohne theologischen Symbolwert, dass das Sekretariat für den Dialog mit dem Judentum im Vatikan dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen (also dem ökumenischen Sekretariat) angegliedert ist und nicht dem völlig anderen und getrennten Sekretariat für das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Manche Juden haben zuerst Zeter und Mordio geschrien, denn sie sahen hinter dieser organisatorischen Verortung des Sekretariats eine verkappte Missionsideologie. Doch ganz abgesehen von rein historischen Zufällen, kommt hier auch zum Ausdruck, dass die katholischen Theologen irgendwie erkennen, dass das christliche Verhältnis zum Judentum durchaus nicht auf einen Nenner gebracht werden kann mit dem Verhältnis zum Hinduismus, Buddhismus, Shintoismus und was dem noch mehr sei.

Natürlich gibt es viele Juden, die an solchem Gespräch nicht interessiert sind. Lassen Sie mich hier ganz ehrlich sein. Es gibt genug rabbinische Koryphäen, die sagen: »Wir haben während 2 000 Jahren so viel Negatives erlebt und erlitten, dass das einzige, was Christen jetzt für uns tun können, ist, uns in Ruhe zu lassen. Es ist eine Zumutung, dass man uns jetzt auch noch zum Dialog drängt.« Man denkt hier an den Ausspruch des militanten amerikanischen schwarzen Schriftstellers James Baldwin, der auf die hypothetische Frage des Weissen »Und was, wenn du meine Tochter heiraten willst?« antwortete: »Ich will gar nicht deine Tochter heiraten, ich will nur, dass du mir den Buckel runterrutschst und mich in Ruhe lässt – I just want to get you off my back.« Das ist die Einstellung so mancher rabbinischen Führer in Israel und in der Diaspora zu dem Programm eines neuen Verhältnisses zwischen Christen und Juden. Es ist wichtig, dass sowohl Christen als auch Juden, die mehr wollen und nicht zueinander sagen »Rutsch mir den Buckel runter«, klar erkennen, dass sie nicht nur schwer kämpfen müssen, um näher zueinander zu kommen, sondern dass sie auch ein Rückengefecht zu liefern haben, dass nämlich ein jeder in seiner eigenen Konfession sich

noch mit denen auseinandersetzen muss, welche dieser Initiative hemmend im Wege stehen.

Unabdingbare Voraussetzung ist natürlich die Aufgabe jeder *Mission*. Dies – ich will es betonen – ist keine jüdische Forderung. Ich betrachte es keinesfalls als meine Aufgabe oder Pflicht, irgendwelche Forderungen an Christen zu stellen. Was ich sage, ist als schlichte Feststellung einer unabdingbaren Voraussetzung gemeint, und vielleicht ist die Voraussetzung auch theologisch gar nicht so unreal, wenn wir den Gedanken der Erfüllung des Missionsauftrages eschatologisieren, und wenn Christen bei aller Offenheit des Gesprächs – gerade weil sie von ihrem eigenen Zeugnis und ihrer Hoffnung keine Abstriche machen sollen und dürfen – von einem eschatologischen Eingehen aller, auch des »Israel nach dem Fleische«, in die Vollheit Christi reden, genauso wie es auch den Juden zusteht, in ihren eschatologischen Vorstellungen so manches über die endgültige Zukunft des Christentums zu denken.

Zu unserem Thema gehört auch die »Enttheologisierung« der Geschichte. Der Ruf nach Enttheologisierung der Geschichte wird heute besonders im Zusammenhang mit dem Staat Israel laut, und diese »theologische« Forderung wird des öfteren sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite geltend gemacht. Ich habe prinzipiell nichts dagegen, aber als Religionssoziologe interessiert es mich, wie es eigentlich dazu kommt, dass diese Doktrin erst heute, nach der Staatsgründung Israels, aufgeblüht ist. Solange Israel im Exil war, und sozusagen lebendiger Zeuge der Strafe, mit welcher das Volk heimgesucht wird, welches seinen Erlöser verworfen, solange es die Synagoge mit gefallener Krone und zerbrochenem Stab war, ist es niemandem eingefallen, die Enttheologisierung der jüdischen Geschichte zu fordern. Als die jüdische Geschichte für die traditionelle Theologie unbequem wurde, nämlich durch die Heimkehr der Exilierten; die Rückkehr nach Zion und Jerusalem, das Wieder-lebendig-Werden der trockenen toten Gebeine, als das Volk der Vergangenheit schöpferische, in die Zukunft weisende Dynamik bewies, begann man von der Enttheologisierung der Geschichte zu sprechen.

Bestimmt hat solch eine Enttheologisierung auch ihre Vorteile. Bestimmt muss man sich der Gefahr der Eschatologisierung des Staates Israel und der Messianisierung des Zionismus erwehren, denn etwas heilsgeschichtlich zu deuten heisst noch nicht, es auch messianisch oder eschatologisch zu deuten. Heilsgeschichtlich und messianisch sind nicht identisch, bestimmt nicht in dem Sinne so mancher Fundamentalisten, die den Fahrplan vom lieben Gott ja so genau kennen und die exakt wissen, in welchem Bibelvers die Balfourekklärung oder die Staatsgründung oder der Sechs-Tage-Krieg vorausgesagt wurden. So einfach sind die Dinge nicht, und auf diese Weise kommt man nimmer zu der erhofften Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden.

Liebe Freunde, erwartet bitte keine Eurem Beschlussantrag entsprechende einmütige jüdische Theologie des Christentums. Das Judentum der heutigen Zeit ist seinerseits dazu theologisch noch nicht imstande. Auch dies gehört zur Asymmetrie. Es wird noch ein langes innerjüdisches Ringen geben um ein adäquates Verständnis des Christentums. Das, was möglich sein wird und sogar heute schon möglich sein sollte, ist die Mitarbeit im Vollzug des als gemeinsam verstandenen Auftrages in der Welt. Denn das wirklich Gemeinsame, das Christen und Juden teilen, sind die Kategorien der Hoffnung, der Verantwortlichkeit und des gemeinsamen Gangs zur

Humanitas und zur Welt, eines Gangs, der von demjenigen des Humanismus verschieden ist, indem er auf gemeinsame Verantwortung *vor* Gott und gemeinsame Hoffnung *auf* Gott ausgerichtet ist. Sollte das nicht genügen, um eine Basis für eine Erneuerung des Verhältnisses auch jüdischerseits zu ermöglichen? Christlicherseits haben Sie in Ihrem Papier schon sehr bedeutende Fortschritte gemacht.

Ich schliesse. Die Agenda ist gross und auch sehr heikel. Sie berührt beiderseits noch schmerzhaft offene Nervenenden, aber sie ist nicht unmöglich und nicht hoffnungslos, wie die von Ihnen vorgelegten Thesen, Texte und Beschlussanträge auf sehr eindrucksvolle Weise zeigen.

III Kurzer Kommentar

Von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel*

Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat am 11. Januar 1980 einen Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden angenommen*. Ehe wir uns im einzelnen mit den wesentlichsten Themen dieser Erklärung beschäftigen, wollen wir feststellen, was dem vorangegangen ist: Bevor es nämlich zu diesem Text hat kommen können, hatte man in langen Vorarbeiten auf Kreissynoden und Presbyterien über dieses Thema verhandelt, durch Bibelarbeiten und Aussprachen eine solche Erklärung sorgfältig vorbereitet. Es ist also nicht so, dass aus gewissen emotionalen Stimmungen heraus nun auch ein gutes Wort über die Juden gesagt werden sollte: Die Absicht ist, durch eine sorgfältige theologische Aussage den Weg für ein nun wirklich neues Verhältnis zwischen Christen und Juden zu bereiten.

Anlass für eine solche Grundsatzerklärung waren für die Synodalen vier Gründe: Die christliche Mitverantwortung an der Verfolgung der Juden im NS-Reich, neue Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels, wie diese der Apostel Paulus in Röm 9–11 feststellt, eine Tatsache, die fast zwei Jahrtausende bewusst und unbewusst ignoriert worden ist, die Einsicht, in die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in sein Land, welche in der Errichtung des Staates Israel sichtbar geworden ist, was als Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volke verstanden werden kann. Schliesslich die Bereitschaft der Juden, trotz allem, was geschehen ist, in eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit Christen einzutreten. In diesen vier Voraussetzungen der Erklärung spiegelt sich bereits der Geist dieses Synodalbeschlusses wider: Es geht hier um Zeitgenossenschaft und um das Ernstnehmen des gegenseitigen Selbstverständnisses. Diese Grundlagen, auf denen die folgenden Erklärungen stehen, stellen selbst schon eine entscheidende Wende dar, bezeugen, dass man willens war, auf das jüdische Zeugnis zu hören, ohne das eigene zu verschweigen. Diesem Beschluss der Rheinischen Landessynode war im Jahre 1975 eine Studie »Christen und Juden« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vorangegangen¹. Diese hatte in umfassender Weise den ganzen Problemkreis behandelt, war jedoch trotz relativ weiter Verbreitung nicht voll in das Bewusstsein der Gemeinden gelangt. Daher musste dieser umfassenderen Studie eine Erklärung folgen, die viel knapper und eindringlicher das Denken der Gemeinde-

Doch wer hat je behauptet, dass Theologie nicht heikel oder gar einfach sei? Sie ist auch alles andere als nur intellektuell. Emotionen und Affekte trüben so manchmal unser Urteil oder bestätigen Vorurteile, aber es gibt auch so etwas wie den Affektus der Liebe zu Gott. Man betreibt Theologie, wenn man Gott auch mit seinem Verstande liebt, und Liebe Gottes ohne Liebe zum Mitmenschen ist unmöglich. Die letztliche Rechtfertigung und Garantie des Erfolges eines christlich-jüdischen Gesprächs und einer Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden liegt vielleicht in der Überzeugung beider Partner, dass das grosse Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, auch die Basis einer jeden Theologie ist.

glieder in Zukunft bestimmen kann. In dieser Erklärung nun tritt in eindeutiger Weise Verbindendes und Trennendes hervor: Juden und Christen verbindet die hebräische Bibel, aber auch jener Mann, Jesus Christus, ein Jude, der – so glauben es die Christen – »als Messias Israels der Retter der Welt ist«. Durch ihn werden die Völker der Welt mit dem Volke Israel verbunden. Dieser Gedanke ist von einer bisher noch nicht überall voll verstandenen zentralen Bedeutung: Er schliesst nämlich nicht nur jede Form des Anti-Judaismus aus, sondern verwehrt es Christen, die Juden als draussenstehend, als verworfen, als abgetan zu betrachten bzw. Judentum in dieser Weise zu interpretieren. Wer sich zu Jesus Christus bekennt und sich erlaubt, antijüdisch zu sein, vergeht sich an dem, den er als seinen Messias bezeugt. Dies wird um so deutlicher, wenn man feststellt, dass trotz des Kommens Christi Israel erwählt bleibt, weil Gott ihm seinen Bund nicht gekündigt hat. Aber nicht nur Glaubensinhalte verbinden Christen mit Juden, sondern vor allem auch das, was aus ihnen folgt: Gerechtigkeit und Liebe sind die Weisungen Gottes für unser aller Leben. Mit diesem Gedanken wird nun endlich die Ethik wieder voll in die Religion integriert und steht nicht mehr beziehungslos neben dem Glauben: Das Unheil, vor allem des deutschen Protestantismus, bestand ja darin, dass er sich erlaubte, die unsere Welt zusammenhaltenden religiösen Weisungen als »Gesetz« abzutun, ohne ihren zutiefst ethischen Charakter zu erkennen.

Wenn man sich früher, etwa im Pietismus, den Juden freundlich genähert hatte, geschah es meist, um sie bekehren zu wollen. Die Judenmission galt für die Juden als eine Institution der Entwürdigung, ja der »theologischen Endlösung«. Juden sollten aus ihrem Judentum entführt werden. Die rheinische Synodalerklärung findet in diesem Zusammenhang für das Phänomen christlicher Zeugenschaft die richtigen Worte, Zeugnis könne gegenüber Juden nicht wie »Mission« an der Völkerwelt wahrgenommen werden. Eine solche Aussage ist gerade Protestanten gewiss nicht leichtgefallen, weil sie sich noch schwerer als Katholiken von diesem unseligen Komplex der »Judenmission« lösen können, der zwischen Juden und Christen eine wirkliche geistige und menschliche Begegnung lange unmöglich gemacht hat. Judenmission hat Juden ihre eigene Identität und ihr jüdisches Selbstverständnis bestritten und wollte ihnen etwas überstülpen, was der jüdischen Existenz fremd ist: Judenmission war der Versuch, Juden zur Untreue gegen

* Vgl. o. S. 15.

¹ S. FRu XXVII/1975, S. 68 ff.

das jüdische Erbe zu verleiten. Die Erkenntnis, dass Christen nun mit diesem Verhalten brechen, ist für Juden eine Grundvoraussetzung für einen Dialog mit Christen. Aus dieser Erkenntnis folgt dann auch ein Kernsatz des Synodalbeschlusses: »Darum verneinen wir, dass das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei.« Den Vorgang einer solchen Erkenntnis bezeichnen die Verfasser der Erklärung als »Umkehr«. Daraus ergibt sich von selbst, dass nun begriffen worden ist, Christen seien in ihrer Beziehung zu Juden und Judentum allzulange auf einem falschen Wege gewesen.

Diese Erkenntnis einer notwendigen Umkehr folgt auch aus gemeinsamen Vorstellungen von Schöpfung und Erlösung, von dem gemeinsamen Gott, als Herrn der Welt und von der Kraft der Hoffnung, diese Erde möge einst zum Reiche Gottes werden, was uns gemeinsam ein Handeln für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt auferlegt. Nun wären diese Gedanken recht abstrakt, wenn man nicht versuchte, konkrete, wirklich greifbare Institutionen zu schaffen, welche die Aufgabe erhalten, die Bekenntnisse der Landessynode zu verwirklichen. Dazu gehört etwa ein Ausschuss »Christen und Juden« im Rahmen der Landeskirche, welcher an diesen Problemen weiterarbeitet und die verschiedenen Gremien der Kirche zu beraten hat. Dazu gehört ferner die Forderung, die Kirchenleitung solle bei der Ausbildung und Weiterbildung von Lehrern und Pfarrern dafür sorgen, dass das Thema Christen und Juden gebührend berücksichtigt werde. Schliesslich, und das hängt mit dem eben Erwähnten zusammen, wünscht die Synode die Errichtung von Lehraufträgen über Theologie, Philosophie und Geschichte des Judentums an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal sowie an der Gesamthochschule Wuppertal, weil

sonst die Befürchtung besteht, angehende Pfarrer und Lehrer erhielten nur eine recht vage Vorstellung vom Judentum und würden daher den Beschlüssen der Landessynode nicht nachleben können.

Fragen wir abschliessend, welchen Sinn eine solche Erklärung haben mag. Sie enthält in eindrücklicher Weise eine Neubestimmung über das Judentum, sie trägt dem jüdischen Selbstverständnis Rechnung, ohne das Eigene des Christlichen und seiner Botschaft zu verkürzen, sie anerkennt die Juden als Partner und ruft dazu auf, dass aus dieser menschlichen und geistigen Zeitgenossenschaft konkrete Konsequenzen gezogen werden. Diese Erklärung spiegelt die Erschütterung wider, die Christen angesichts der Ermordung von Millionen von Juden durch Deutsche, die zum grossen Teil getaufte Christen waren, verspüren. Im Synodalbeschluss schliesslich finden wir nirgends diese so ungemein peinliche Methode einer faulen Apologie oder einer niederträchtigen Aufrechnung anderen Unrechts. Die Synodalen haben sich an der Tatsache von Auschwitz und an der Ermordung von Millionen von Juden nicht herumgedrückt, wie das auch heute noch so oft geschieht. Sie richten aber zugleich ihren Blick in die Zukunft, in der in einem Miteinander, einer Zusammenarbeit und einem gegenseitigen Bedenken unsere Welt ein wenig menschlicher gestaltet werden soll. Der Synodalbeschluss der Rheinischen Landeskirche sollte als Modell für andere protestantische Landeskirchen dienen und ein Anlass dazu sein, den Katholiken ihren eigenen grossartigen Würzburger Synodenbeschluss von 1975 »Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes« in die Erinnerung zu rufen².

² Vgl. FrRu XXVII/1975, S. 5 und S. 6 ff.

3 50 Jahre nach dem Tod von Franz Rosenzweig

25. 12. 1886 — 10. 12. 1929

I Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk, Briefe und Tagebücher^{*/**}

Buchbericht von Yehoshua Amir, Universität Tel Aviv

Es mag 1937 gewesen sein. In einem deutschen Dorf leben noch ein paar jüdische Familien, gedrückt und verängstigt, besonders die Kinder. Eines Tages ist draussen Gewitter. Die Kinder stehen geduckt in einer Ecke. Da sagt das Schwesterchen dem kleinen Brüderchen: »Du brauchst keine Angst zu haben. Uns kann nichts passieren. Wir haben doch den lieben Gott und die Thora und die Schockenbücher*.« Der Feriengast aus der Stadt, der das Gespräch überhörte, war mein Vater. Der Bericht ist verbürgt.

Einem Juden, der die dreissiger Jahre in Deutschland durchlebt hat, geht es nicht leicht über die Lippen, dass ein Buch, das 1935 im Schocken-Verlag erschienen ist, nun überholt ist. Es wird selten einen Verlag in der Welt gegeben haben, der so wie dieser durch seine Tätigkeit Menschen vor dem inneren Zusammenbruch bewahrt

hat. Das gilt auch von der Ausgabe der Briefe F. Rosenzweigs, die die nunmehr verstorbene Witwe damals unter Mitwirkung von Ernst Simon herausgegeben hat. Karl Löwith bezeugt, dass es dieses Buch war, das vor seinen staunenden Augen zum ersten Mal die Gestalt eines originär jüdischen Denkers erstehen liess, der in vielem das umwälzende Denken Heideggers, seines philosophischen Lehrmeisters, vorausgedacht zu haben schien. Und für uns in der jüdischen Jugendbewegung enthüllte sich in diesem Buch, hinter einem erstaunlich modernen neuen Ernstnehmen alten jüdischen Glaubens und alter jüdischer Lebensformen, ein quicklebendiges Menschentum, mitreissend in Jubel und in Verzweiflung, rückhaltlos Rede und Antwort stehend und Menschen bis ins Herz hinein fragend, lebensschaffend bis aufs Sterbebett. Alles das, was in dem alten Buch schwang, ist auch in das neue, nunmehr erschienene Buch hinübergenommen.

Dennoch bedürfen wir heute einer erweiterten Dokumentation über Rosenzweigs Leben. Der Generation seiner

* S. u. S. 26.

** Vgl. u. a. Karl Thieme: Werk und Leben Franz Rosenzweigs, in: FrRu XV/1964, S. 13 ff.

Zeitgenossen fügte sich jedes Stück aus seiner Feder unmittelbar in einen präsenten Verstehenshorizont. Auf der Folie des gelebten Lebens, das in einer Direktheit, die in der gesamten Briefliteratur kaum ihresgleichen hat, seine Briefe durchpulst, wurden die Denkgebilde des »Sterns der Erlösung« und der »Kleineren Schriften« leicht als nicht nur erdachte, sondern als erfahrene Lebensgüter transparent. Indem etwa Rosenzweig seinen verschiedenen Vettern erklärt, in welchem Teil des »Sterns der Erlösung« er gerade ihn sich gegenüber gesehen habe, fällt auch für den Leser ein Licht auf diesen Teil, das ihm mitunter auch bei dessen schwierigsten Begriffen behilflich ist. Solange der Pulsschlag des Ganzen noch unmittelbar vernehmlich war, war jedes Stück Lebensbotschaft, das ein Brief mit sich brachte, eine willkommene Zugabe.

Anders steht es mit dem heutigen Forscher, der vor der paradoxen Aufgabe steht, sich diese Unmittelbarkeit erst erarbeiten zu müssen. Dazu muss er das Bild dieses Lebens zunächst als ein Ganzes in den Blick bekommen. Dem haben die Herausgeber Rechnung getragen, indem sie zwischen den Briefen verbindende Texte erstellt haben. Diese konnten mitunter in einfachen biographischen Angaben bestehen, mitunter auch – in den seltenen Fällen, wo solche erhalten geblieben sind – in der absatzweisen Wiedergabe von Gegenbriefen. Eine sehr willkommene Bereicherung bilden hier die Erinnerungen der Kusine Rosenzweigs, Gertrud Oppenheim, die durch liebevolle Beobachtungen aus der Nähe dem Rosenzweigbild eine wertvolle Dimension hinzufügt. Vor allem aber erschliesst die Ausgabe eine neue Quelle durch die hier erstmalig abgedruckten Partien aus Rosenzweigs Tagebuch. Für den, dem es um die »innere Form« Rosenzweigs geht, ist es wichtig, zu beobachten, dass gerade hier, wo er nur mit sich selbst ist, nicht unkontrollierte Gefühlsausbrüche, sondern geistige Rechenschaftsablage das Wort führten. Mitunter bilden sich hier Vorformen von dem, was später in den Schriften seine endgültige Fassung erhält.

Insbesondere aber sind es bestimmte Wendepunkte in Rosenzweigs Leben, deren Verständnis den nachgehenden Forscher vor schwierige Fragen stellen und für die ihm jedes Stück neuer Information willkommen sein muss. Die Herausgeber sind sich bei der Auswahl ihrer Texte dieser Fragen sehr wohl bewusst gewesen und haben uns einiges Neue gerade zu diesen Punkten mitgeteilt:

1) Rosenzweig hat sich in reifen Jahren oft darüber gewundert, wie es gekommen sei, dass der geringe Zusammenhang, den er von Haus aus mit dem Judentum gehabt habe, zur Zeit seiner Krise im Jahre 1913 standgehalten habe. Bei solchen Betrachtungen erscheint ihm sein damals präsenten jüdisches Erbe ausserordentlich dürftig. So erwähnt er, dass er im Kindesalter nichts von dem jüdischen Freitagabend gewusst habe. Der Forscher, der hier Rosenzweigs eigener Rätselfrage nachgehen will, muss in dessen Kindheit die vorhandenen jüdischen Ansätze zusammensuchen. Das einzige, was Rosenzweig später zu nennen wusste, war die Gestalt seines Grossonkels Adam, die er aber selbst mitunter als »legendarisch« leicht in Zweifel zieht. Wenn wir jetzt (S. 5) von seiner kindlichen Angst lesen, er könne »wie sein Onkel zart und schwächling von Gestalt werden«, dann lässt uns das etwas von der Ambivalenz seiner Anhänglichkeit an den Onkel ahnen. Zweifellos steckt in dem Kind selbst bereits etwas, was in der Gestalt dieses Onkels für ihn eine erste Gestalt gewinnt. Der Onkel nimmt ihn mitunter in die Synagoge mit (S. 2), und es zieht ihn dorthin »in die Ge-

meinde« (S. 5), wie er später überaus exakt seiner Kusine erklärt. Sicherlich erwacht dort sein kindlicher Wunsch, Hebräisch zu lernen (S. 2), um die Gebete zu verstehen. Der 13- und 14-jährige fastet dann als einziger in der Familie und ist sehr empfindlich, wenn er dafür als Frömmel verspottet zu werden glaubt. Es hat also seinen soliden biographischen Untergrund, wenn er später seinem Vetter Hans, der all dieses nicht gekannt hat, »selbst heftig zugeraten« hat, sich taufen zu lassen (S. 95), ohne damals für sich selbst diesen Schritt in Erwägung zu ziehen. Und als er später selbst vor der Taufe steht, kann er legitimerweise »nur als *Jude* Christ werden« (S. 134). Diese Rekonstruktion seines jugendlichen Judentums findet in seiner nunmehr veröffentlichten Tagebucheintragung von 1906 »Worauf stützt sich mein Judentum?« (S. 37) eine schöne Stütze.

2) Die Rückwendung zum Judentum. Hier verstärken die neuen Veröffentlichungen die Vorbehalte der Herausgeber gegen die allzu dramatische Bekehrungsversion, wie sie besonders durch Glatzers Darstellung sich verbreitet hat (S. 126 f.). Hauptsächlich allerdings durch ein argumentum ex silentio: Die nunmehr veröffentlichten Tagebücher geben nirgends den von ihnen erwarteten Anhaltspunkt für ein Jom-Kippur-Erlebnis, das den sicheren Schrittes der Taufe entgegengehenden Mann mit ungeahnter Plötzlichkeit auf sein Judentum zurückverwiesen hätte. Wir werden Rosenzweigs eigene Aussage: »Ich bin in *langer* und, wie ich meine, *gründlicher Überlegung* dazu *gekommen*« (S. 132), beim Wort nehmen müssen. Dieser lange Prozess muss, wie es in einem ungeheuer wichtigen, nun veröffentlichten Brief (S. 675) heisst, »von Juli bis September 1913« gewährt haben, während welcher Zeit er keineswegs von einer neuen Sicherheit ergriffen vorwärts schritt, sondern »aus dem Leben herausgerissen«, »völlig bereit zu sterben« war. Dass nun freilich innerhalb dieses qualvollen Prozesses dennoch der Teilnahme am Jom-Kippur-Gottesdienst ein entscheidend wichtiger Platz zukommt, werden wir nicht nur aus chronologischen Gründen (Jom-Kippur fiel auf den 11. Oktober 1913; am 23. Okt. schreibt er zum ersten Mal seiner Mutter [S. 131]: »... dass ich den Rückweg, um den ich mich fast drei Monate vergeblich zergrübelt hatte, gefunden zu haben hoffe«) annehmen dürfen. Dafür spricht sowohl der Bestand seiner Kindheitserinnerungen (s. o.) als auch eine Analyse seiner Darstellung des Jom-Kippur im »Stern der Erlösung«, wo z. B. das Tragen des »Kittels« als Sterbehemd an diesem Tage gedeutet wird als ein Stehen jenseits des Lebens.

3) Vielleicht die wertvollste Bereicherung unseres Rosenzweigbildes liegt in der nunmehr erfolgten vollständigen Veröffentlichung des grossen Briefes an Meinecke (S. 678–682), von dem Auszüge aus Glatzers Buch bekannt waren. In diesem Brief bemüht er sich, dem Meister seine Absage an dessen Angebot, ihm zu einer akademischen Karriere zu verhelfen, verständlich zu machen. Rosenzweigs Zuversicht, Meinecke werde ihn nun verstehen, hat sich nicht erfüllt. Die Gleichnissprache, in der allein er versuchen kann, Unsagbares in Worte zu fassen, kann auch uns nicht ganz transparent werden. In seinem voraufgegangenen mündlichen Gespräch mit seinem Lehrer hat er versucht, seine Loslösung von der geschehenden politischen Geschichte objektiv zu begründen. Wir können diese Loslösung mit Hilfe seiner Briefe aus den letzten Kriegsjahren weitgehend nachzeichnen. Aber Rosenzweig weiss, dass all dies nur Vordergrund ist. Das eigentliche ist das Subjektive.

Für ihn, Rosenzweig, hat sich die Geschichtsforschung als

die gefährlichste Versuchung in seinem Leben dargestellt, gerade weil er sie mit grossem Talent, »oder vielmehr Talenten«, betrieben hat. Sie war etwas Gekonntes, aber nicht mehr etwas Gesolltes. Er erfuhr sie als ein zu antworten Wissen auf Fragen, die nicht »wert« waren, »gefragt zu werden«. Er fand sich auf einem Weg, der »zwischen Unwirklichkeiten dahinführt«. Es gehört freilich die ganze Durchdrungenheit von einer ihn überwältigenden Erfahrung dazu, wenn er erwarten kann, dass der Geschichtsprofessor, dem er das erzählt, diese werde nachvollziehen können. Für ihn aber ist das Geschichtliche der Tummelplatz des Relativen, weil er gelernt hat, denselben Geschichtsraum perspektivisch als Umkreis der verschiedensten historischen »Gestalten« jeweils in verschiedenem, vom jeweiligen Zentrum aus subjektiv berechtigtem Licht zu sehen. Was im »Stern« später »der Mückentanz der Möglichkeiten« heisst, hat in Rosenzweigs »Grauen« vor der nicht zu meisternden Mannigfaltigkeit der Geschichtswahrheit sein biographisches Urphänomen. Der »Hunger nach Gestalten« enthüllt sich ihm als eine Flucht vor dem Ich mit seiner einen Wahrheit.

»Inmitten meiner Talente suchte ich nach mir selber, in-

mittlen alles Vielen nach dem Einen.« Ein Späterer hätte sich hier wohl mit dem Deckwort »Existenz« geholfen; Rosenzweig schreibt »mein Judentum« und ist sich »bewusst«, damit dem Gemeinten »nur einen Namen zu geben«. Dieser Name gilt freilich nur in einer stark abgekürzten Form, denn wir wissen, dass gerade das Suchen nach dem absoluten Ankergrund seines Ich Rosenzweig zunächst hart an die Grenze des Christentums geführt hat. Ebenso ist der Titel »Philosoph«, den Rosenzweig hier in die Antithese gegen den »Historiker« einstellt, nur ein sehr vorläufiges Siegel für den, der inzwischen dem ersten Teil des »Sterns« das Motto »in philosophos« vorangesetzt hatte. Mit all diesen Vorläufigkeiten bleibt aber der neuveröffentlichte Brief der Schlüssel zum Verständnis der Selbsteinschätzung Rosenzweigs, nach der der Verfasser des »Stern der Erlösung« ... von anderem Kaliber als der von »Hegel und der Staat« ist.

Damit sind nur einige der Perspektiven skizziert, für die die Neuausgabe der um die Tagebücher vermehrten Briefe Rosenzweigs in Zukunft unentbehrlich sein wird für jeden, der sich aufnehmend oder forschend an der Erschliessung der verschwenderisch reichen Persönlichkeit Franz Rosenzweigs innerlich beteiligen will.

II Eine Theologie der Galut

Zum Gedenken an Franz Rosenzweig

Von Dr. Reinhold Mayer, Tübingen

Vor 50 Jahren, am 10. Dezember 1929, starb Franz Rosenzweig noch nicht 43jährig¹ nach sieben schweren Krankheitsjahren, da ihm selbst Finger und Zunge gelähmt waren. Seiner langen Krankheit und seines frühen Todes wegen konnte er sich – etwa zum Unterschied zu Leo Baeck und Martin Buber, den beiden anderen grossen jüdischen Denkern im deutschen Sprachraum – nicht selber mehr bekannt machen, weshalb er mitsamt seinem Werk auch weithin unbekannt geblieben ist. Dazu kommt, dass die teilweise Veröffentlichung seiner Arbeiten in schwere und ihrer Verbreitung ungünstige Zeit fiel: Der »Stern der Erlösung« erschien 1920 und in 2. Auflage 1930, die 3. Auflage von 1954 war bald und lange vergriffen; »Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie« wurde 1926 gedruckt und 1937 in erweiterter Form wieder aufgelegt; 1935 ist ein Band ausgewählter Briefe veröffentlicht worden. Die Jahreszahlen sprechen für sich: In der Krise und Armut nach dem Krieg, auch während der Bedrängnis durch die Herrschaft des Nationalsozialismus, erreichten die Bücher nur einen kleinen inneren Kreis. Nach Beendigung des Vertreibens und Mordens – als Baecks und vor allem Bubers Schriften weite Verbreitung und aufmerksame Leser fanden – waren Rosenzweigs Bücher schwer zu bekommen. Leicht zugänglich war allein die Verdeutschung der Schrift^{1a}, weil sie unter Martin Bubers Namen, der sie mit- und zu Ende übersetzte, Interesse weckte. Aber das Gesamtwerk, auch soweit bisher noch unveröffentlicht, erscheint erst in diesen Jahren im Verlag Nijhoff zu s'Gravenhage: Der »Stern der Erlösung«² sowie Briefe und Tagebücher^{2a} sind bereits ausgeliefert, »Zweistromland« in verdoppeltem

Umfang und Arbeiten zur Übersetzungstätigkeit zum Druck vorbereitet. Dadurch wird ein Nachholbedarf gedeckt, neue Horizonte können sich öffnen³.

Am Anfang dieses Jahrhunderts lebte in Deutschland eine jüdische Minderheit inmitten einer von spätkristlicher Kultur bestimmten Umwelt. Das Judentum war zerstritten, kleine Gruppen von Orthodoxen und Zionisten behaupteten sich gegen eine liberale Mehrheit. Viele zeichneten sich besonders durch deutsches Wesen und europäische Bildung aus, um den Mangel an Eigenem zu kompensieren und dabei den Rest ihrer Jüdischkeit vollends aufzugeben; manch einer trat zum Christentum über.

Franz Rosenzweig entstammt einem typischen Diasporamilieu. Hochbegabt, studierte er Medizin, Geschichte, Philosophie, war philologisch, künstlerisch, theologisch versiert, sprühte von Geist und Einfallsreichtum. Dem Judentum stand er gleichgültig gegenüber; ihm galt Liberalismus als flach, Orthodoxie als spröde, Zionismus als romantisch. Dagegen hatte das Christentum für ihn etwas Faszinierendes, zumal wo es als Glaubenswirklichkeit von Persönlichkeiten mit Ausstrahlung vertreten wurde. In langen und bewegenden Gesprächen mit judenchristlichen Freunden fühlte sich Franz Rosenzweig in seiner philosophischen Standpunktlosigkeit verunsichert und entschloss sich zum Übertritt. Weil er aber nicht aus dem nachchristlichen Heidentum, sondern aus dem Judentum kommend Christ werden wollte, beschäftigte er sich im Sommer 1913 intensiv mit jüdischen Fragen und besuchte auch während der Herbstfeiertage die Gottesdienste der orthodoxen Gemeinde zu Berlin. In der Folge entschied er sich dann, zur grössten Überraschung seiner Freunde und Angehörigen, zum Verbleib im Judentum: Der ausgezogen war, um Abschied zu nehmen, hat sich wieder zugewandt; der

¹ Geboren 25. 12. 1886 in Kassel.

^{1a} S. u. S. 133.

² Der »Stern der Erlösung« erschien 1976, vgl. FrRu XXIX, S. 149; Mitherausgeber am Gesamtwerk Reinhold Mayer mit Annemarie Mayer.

^{2a} S. o. S. 24.

³ u. a. vgl. »Werk und Leben Franz Rosenzweigs«, in: FrRu XV/1964, S. 13–20.

dem Judentum entfremdet gewesen war und ihm verloren schien, ist zu ihm heimgekehrt. Was ihm am Christentum bedeutungsvoll erschienen war, fand er bei näherem Zusehen alles im Judentum wieder. Den festen Standpunkt, den er für sein Leben und Denken suchte, bot ihm der angestammte Glaube – er brauchte also nicht überzuwechseln. Und da es ihm keine zwingende Notwendigkeit mehr war, wurde es ihm zur Unmöglichkeit.

Franz Rosenzweig begann jüdisch zu leben und zu lernen: Hebräisch und Bibel, Aramäisch und Talmud, mittelalterliche Literatur und moderne Diskussion. Alles, was die Umwelt ihm geboten und was er aus ihr aufgenommen hatte, wurde überprüft und neu bewertet: Zuvor Zentrales zählte als altes Denken, anderes konnte ins Jüdische eingemeindet und zum neuen Denken weitergeführt werden. Das neue Denken, im »Stern der Erlösung« zum erstenmal vorgestellt als dialogisches Denken, das in der Offenbarung, dem Dialog Gottes mit den Menschen, seinen Ursprung hat, wurde in immer neuen Anläufen darzustellen und zu verwirklichen versucht: So in einem gesonderten Aufsatz wissenschaftlich thematisiert, im »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand« für ein breiteres Publikum auf eine fast dichterische Weise gestaltet, nachher aber doch von der Veröffentlichung ausgeschlossen und dann in der letzten, praktischen Phase seines kurzen Lebens in einem Seminar verwirklicht, das Franz Rosenzweig im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt über »jüdisches Denken« hielt, ein Denken von der Offenbarung her, das also immer Antwort ist auf die ursprüngliche Anrede Gottes, ein Denken, das innerhalb der jüdischen Traditionen verlaufen kann, immer aber individuell ist und Antworten auch auf die aktuellsten Fragen sucht, ein Denken auch, das die tiefsten und höchsten Gedanken in einer Sprache wagt, die bei aller Nüchternheit und Klarheit dem Herzen nahe sind – und dem Tun.

Zu jüdischer Diasporaexistenz gehören apologetisches Denken und ständiger Dialog mit der Umwelt. So stellte sich Franz Rosenzweig auch nach seiner Heimkehr im Gespräch seinen christlichen Freunden. Als gründlich vertrauter Kenner beider Gemeinden war er wie keiner sonst dafür prädisponiert: Mit den hervorragendsten Voraussetzungen ausgestattet, ist er nicht allein zum Wiederbegründer des jüdisch-christlichen Gesprächs in der Neuzeit geworden, sondern hat diesen Dialog auch gleich am Anfang auf eine seither kaum wieder erreichte Höhenlage geführt. Wie zu Zeiten der frühen Jesusgruppen sprachen Juden, die Christen geworden waren, mit einem Juden, der Jude geblieben ist, wieder offen, frei, partnerschaftlich miteinander. Vor allem im Briefwechsel mit Eugen Rosenstock forderte Franz Rosenzweig von Christen nichts weniger als die volle Anerkennung des Judentums als einer offenbarungsbegründeten und unaufgekündigten Gemeinschaft vor Gott – mit allen Konsequenzen. Aber auch wohl kein Jude vor Franz Rosenzweig hat in solch umfassender Weise das Christentum in seiner gewordenen Gestalt anerkannt. Er hat nicht nur Jesus als Juden, als Bruder, wie Martin Buber, und nicht nur das Jüdische in der Kirche, wie Leo Baeck, positiv aufgenommen, sondern die reale Existenz der Kirche als Ganzes. Er sah es nicht als seine Aufgabe, das Christentum vom jüdischen Standpunkt aus zu kritisieren, wenn er auch gelegentlich auf Schwächen hinwies, sondern er suchte den vollwertigen Partner eines Gesprächs, in dem er die eigene Position stärken wollte und den anderen herausforderte, Stellung zu beziehen und sich des Eignen desto mehr bewusst zu werden. Vielleicht kann sogar der andere, der Aussenstehende, die Wirklichkeit seines Gegenüber unbefangener als Ganzes gelten lassen als den eigenen Bereich, für den

er mitverantwortlich ist und folglich verpflichtet, Kritik zu üben, wo die ihm notwendig erscheint. Vor allem im »Stern der Erlösung« hat Franz Rosenzweig ein geradezu vollkommenes Bild der Kirche neben dem der Synagoge aufgestellt, das Bild einer faszinierenden Glaubensweise, die aber nicht die seine werden konnte, weil er sich tiefer und dauernd in der anderen gegründet wusste. Diese neue, ganz freie, ganz menschliche, aber eben nicht nur menschliche, sondern bestimmte – jüdische, christliche – Haltung gelang Franz Rosenzweig in einer Zeit, als die Kirche weit entfernt war von theologischer Toleranz und in der schon der Antisemitismus in Deutschland drohende Formen anzunehmen begann. Einen ungezwungeneren Zugang zum Christentum ist vielen Juden heute durch die Existenz des Staates Israel gegeben. Christen wiederum sind die Augen für das Judentum durch den Holocaust aufgegangen. Aber bis zur Verwirklichung einer Partnerschaft im theologischen Gespräch ist noch ein weiter Weg. Die christliche Theologie muss erst einmal aufhören, das Gespräch mit dem Judentum als eine Frage der antiken Geschichte abzutun, sie muss den lebendigen, gegenwärtigen Partner wahrnehmen und vom Wissen um die antike und die weitere Geschichte her eine aktuelle Begegnung wagen. Der Freiburger Rundbrief gibt seit Jahren Hilfen auf diesem Weg, und auch unsere Arbeit am Institutum Judaicum in Tübingen weist in diese Richtung und sieht dies als ihren Auftrag.

So wichtig Franz Rosenzweig das gegenseitige Gespräch war, so scharf hat er auf der anderen Seite eine organisierte Missionstätigkeit abgelehnt. Juden haben nicht nötig, zum Christentum überzutreten, sowenig wie umgekehrt. Die ganze Wahrheit ist Gottes allein, Menschen – Juden wie Christen – haben nur teil an ihr, und deshalb muss die Kirche auf den Anspruch, sie allein zu besitzen, verzichten und erkennen, dass auch die Synagoge aus dieser Wahrheit lebt. Gerade um der ganzen Wahrheit näherzukommen, sind die beiden verschiedenen Wege nötig und ist das Gespräch hinüber und herüber unerlässlich. Was aber die Erlösung betrifft, lieferte Franz Rosenzweig eine kühne Umkehrung der geläufigen christlichen Behauptung, indem er den Ort der beiden theokratischen Gemeinden bestimmte, die sich scharf von allem Heidentum unterscheiden: Juden sind schon beim Vater, während Christen erst durch den Sohn zu ihm kommen. Für die Synagoge, diese endzeitliche Enklave inmitten der hiesigen Welt, hat die Zukunft schon begonnen, vergegenwärtigt sie doch mit ihrem Leben die Erlösung; die Kirche dagegen muss immer noch messianische Drangsal erleiden, für Weltzeit ist sie unterwegs zum Ziele hin. Während den Juden eine Art priesterlichen Verzichts auf aktive Teilnahme am Weltgeschehen obliegt, sind Christen mit der Aufgabe betraut, die Welt zu erhalten und zu gestalten, durch Bewährung der Wahrheit das Kommen des Reiches vorzubereiten. Der »verstockten« Juden Amt ist's, der »voreiligen« Christen Erlösungsüberschwang zu dämpfen, sie zu nüchternem Gehorsam zu vermahnen, sie an die Wirklichkeit der hiesigen Welt zu erinnern. Christen haben solchen Wächterdienst dringend nötig, Diasporajuden aber sind bestens dafür geeignet, denn in Jahrtausenden litt niemand sonst wie sie, trug niemand gleich ihnen mit eigenem Leibe die Last der unerlösten Welt.

Solch arbeitsteilige Partnerschaft setzt echte Toleranz voraus, wie sie nur in der Diasporasituation nötig, darum aber auch möglich ist. Einer ist auf den anderen als anderen gewiesen und auf ihn angewiesen. Aber nur wer bei sich heimisch ist, vermag Wesentliches in die andere Gemeinschaft einzubringen. Demnach hat der andere nicht nur ein Recht, sondern geradezu die Pflicht, unverwechsel-

bar er selbst zu sein. Sein Anderssein wird von anderen nicht zuerst als Begrenzung empfunden und nicht als Belastung ertragen, sondern dankbar als Erweiterung und Bereicherung ihres Eigenen angenommen.

Während in der früheren Philosophie der einsame Denker monologisierend und freihändig ein Gott, Welt und Mensch logisch umfassendes und geschlossenes System konstruierte, war Franz Rosenzweig für sein deskriptives Denken auf möglichst viele konkrete Erfahrung angewiesen: Er brauchte Raum und Zeit, seine Sinne und seinen gesunden Menschenverstand dazu, vor allem aber Partner, mit denen er dialogisch seinen Wahrheitsanteil eruiieren konnte; er hatte, mit der Offenbarung in der Mitte, seinen Standpunkt gefunden, von dem aus er seine Fragen in alle Richtungen schickte; sein Horizont blieb offen für andere Horizonte. In gemeinsamem Gespräch – in dem immer recht hat, wer zuletzt gerade spricht, das darum erst zu Ende ist, wenn Gott das letzte Wort gesprochen haben wird –, durch dialogische Erfahrung also, erstehen die selbständigen Wirklichkeiten von Gott, Welt und Mensch im offenen System eines vielfältig gegenseitigen Bezuges.

Damit ist Franz Rosenzweig ein Entdecker der dialogischen Existenz des Menschen geworden. Schon ehe 1923 Martin Bubers »Ich und Du«-Büchlein erschien, hatte Franz Rosenzweig am 19. Oktober 1917 an Eugen Rosenstock geschrieben und unterstrichen: »*mein Ich entsteht im Du*«. Mit seinem Hauptwerk, dem »Stern der Erlösung«, legte er dann einen im neuen Sprachdenken begründeten, kabbalistisch anmutenden Entwurf mit einer strengen Symmetrie von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung vor. Die Schulphilosophie mit ihrem Monismus wurde vernichtend kritisiert und zum alten Denken abgewertet. Auf den Trümmern des Idealismus – in Begegnung mit der Protestphilosophie und durch Einbeziehung jüdischer Tradition, indem also das bislang Bestimmende zurückgedrängt und das zuvor Vernachlässigte herausgestellt wurde – entstand als Auslegung des Hohenliedes der Bibel eine Ich-Du-Philosophie, die in eine Darstellung der beiden Offenbarungsgemeinden mündet, wobei sich deren Beschreibung nicht an dogmatischen Selbstaussagen orientiert, sondern phänomenologisch vorgeht und das Geheimnis jeweils dem Leben selber ablauscht, wie es sich in den beidseitigen liturgischen Überlieferungen ausdrückt.

Das Denken gilt im Judentum nicht als Selbstzweck, vielmehr will die Wahrheit bewährt werden im eigenen Leben und im Leben der anderen. Wollen Juden in den Bedrängnissen der Diaspora überleben, dann können sie nicht als Einzelne, dann müssen sie als Familien inmitten der Gemeinde leben. Franz Rosenzweig drängte es weg vom Theoretisieren – darum lehnte er auch das Angebot einer Habilitation und einer damit gesicherten Professur ab, und hin zur Verwirklichung – darum begründete er einen jüdischen Hausstand und wendete sich der Erwachsenenbildung zu. Gerade am praktischen Vollzug des häuslichen Lebens kann klar seine Position zwischen Liberalismus und Orthodoxie erkannt werden. Die Rosenzweigs entschieden sich für eine Art »paulinischer«, also gut frühjüdischer Existenz: Selbstverständlich hielten sie den Sabbat und die Feste, daheim auch die Kaschrut, so dass jeder, auch der Frömmste, zu ihnen kommen konnte; zugleich bewahrten sie sich aber die Möglichkeit, zu jedem, auch dem Freiesten, ob Jude oder Christ, gehen und mitsamt ihm essen zu können. Zur Verwirklichung zählt wohl auch, dass Franz Rosenzweig noch als Todkranker unermüdlich kreativ blieb, vor allem, da er seinen Optimismus, seinen Humor und sein Lächeln nicht verloren-

gab. Wenn sich im Krankenzimmer regelmässig ein Kreis von Freunden, als Minjan, zu gemeinsamem Gebet versammelte, so war damit nicht allein Öffentlichkeit, sondern vor allem auch die Offenheit und die Verbindung mit der gleichzeitig in der Synagoge versammelten Gemeinde dar- und hergestellt.

Für wohl am wichtigsten erachtete er aber die Aufgabe – unerlässlich für den Bestand des Judentums gerade in der Diaspora –, mit Wort und Tat Lehrer und Erzieher zu sein. Er wollte anderen helfen, jüdisches zu kennen und zu leben – alles ohne Zwang, in voller Freiheit. Jeder Heimkehrer sollte, gleich einem Rekonvaleszenten, behutsam Schritt nach Schritt erst wagen, eigene Form, eigenes Mass, eigenen Weg zu finden. Damit einer dem anderen dabei helfen könne, war die Erneuerung einer jahrtausendealten jüdischen Einrichtung nötig. Indem Franz Rosenzweig das Freie Jüdische Lehrhaus zu Frankfurt am Main begründete und leitete, schuf er am Beginn der zwanziger Jahre nicht allein ein Zentrum jüdischen Überlebenswillens und freien Widerstandes gegen die allgemeine Entfremdung von der Bibel und den aufkommenden Antisemitismus, sondern wurde auch zu einem Förderer der Erwachsenenbildung, sein Institut zum Vorbild für spätere Volkshochschulen und Akademien⁴ – weshalb jetzt auch sein Denkmal vor dem Gebäude der Volkshochschule seiner Heimatstadt Kassel steht. Er übernahm selbst einen Teil des Lehrhausprogramms, gelegentlich wurden zur Attraktion auch bedeutende Persönlichkeiten für Lehraufträge und Gastvorlesungen eingeladen – Martin Buber kam bald regelmässig; aber nicht grosse Namen und geschliffene Vorträge, sondern das regelmässig-gemeinsame Lernen und Einüben von Jüdischkeit galten als wichtig, wobei auch Schüler zu Lehrern wurden und Lehrer selbstverständlich immer Schüler blieben. Wer immer kam, er war willkommen, gleich welcher Richtung oder Partei er angehörte, Hauptsache, dass aus schlechteren Juden bessere Juden wurden. Vor allem mehr Jüdischkeit war den Juden in Deutschland damals vonnöten, Denken mit dem gesunden Menschenverstand, Leben in der Ganzheit. Moses Mendelssohn hatte am Beginn der Neuzeit seine Juden europäisiert und eingedeutscht. Sie haben ihre Lektion gut, fast zu gut gelernt, so dass ihre Nachfahren am liebsten nur noch Menschen, Europäer, Deutsche – und nicht mehr Juden – sein wollten. Deshalb war nun das Gegenteil, eine neuerliche Rejudaisierung, erforderlich: Juden sollten sich wieder als Juden geben, nicht wie zuvor aufgeben, sie sollten wieder heimkehren, wieder werden, was sie sind, ohne damit ihre Solidarität mit dem Gastland zu schmälern; wie sich Juden seit der Aufklärung schämten, Juden zu sein, so sollten sie sich zukünftig schämen, keine Juden zu sein. Die Schwäche des Liberalismus zeigte sich an seiner Hilflosigkeit gegenüber dem Antisemitismus. Wer aber, wie Franz Rosenzweig, auch die entscheidene Antwort der Zionisten für sich ablehnte, der musste entweder zum Christentum übertreten oder aber wieder Mut fassen zum Judesein inmitten der Diaspora: als Licht und Salz für die Völker, bereit, mit ihnen zu leben oder auch durch sie zu leiden.

Das Schicksal des Diasporajudentums wurde zwar weiterhin von der Mehrheit des jeweiligen Gastvolkes bestimmt: Die Palette der Verhaltensmuster reichte vom üblichen

⁴ Die Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a. M. hat aus Anlass des 50. Todestages die Ausstellung »Franz Rosenzweig 1886 bis 1929« vom 13. 12. 1979 bis 10. 1. 1980 gezeigt, die in der Zeit vom 3. 3. bis 22. 3. 1980 wiederholt wurde. Den einführenden Vortrag hielt Dr. Reinhold Mayer. — Die Stadt- und Universitätsbibliothek hat zu der Ausstellung ein Begleitheft herausgegeben. — Die Ausstellung verdiente es auch, anderenorts gezeigt zu werden. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

Ausschluss bis zu seltener Toleranz. Seit der Aufklärung weitete sich aber für Juden der Freiraum, so dass sie zeitweilig selber über das Verhältnis von Beziehung und Distanz zu ihrer Umgebung bestimmen konnten und mussten. Dies geriet aber oft zu einem lebensgefährlichen Balanceakt. Juden waren viel zu lange gedemütigt worden, als dass sie sich noch hätten zurückhalten können; darum gaben sich viele jetzt kritiklos hin, bereit, auch ihr Bestes, was sie hatten – ihre Jüdischkeit –, aufzugeben und die Taufe anzunehmen, deren sich ihre Väter jahrhundertlang unter unsäglichen Martyrien erwehrt hatten. Andere blieben zwar Juden, gerieten sich aber deutscher als die Deutschen – etwa Franz Rosenzweigs jüdischer Lehrer Hermann Cohen. Kein Wunder darum, dass sie, unheimisch im Jüdischen geworden, den Deutschen erst recht unheimlich wurden, dass sie auf kühle Distanz, auch auf scharfe Ablehnung und offenen Hass stiessen, wo sie mit Bereitschaft, gar Dank oder Gegenliebe gerechnet hatten. Statt zu Mitmenschen aufgewertet und zur Selbstverwirklichung ermuntert, wurden Juden verunsichert. Ihre Situation spitzte sich zu: Wo sie eine Synthese und Symbiose erhofften, mutete man ihnen eine fatale Alternative zu; was sich ergänzen wollte, das sollte auseinandergerissen werden. Das Verhältnis von Judentum und Deutschtum ist – mindestens theoretisch – zu einem unlösbaren Problem geworden. Weil Franz Rosenzweig diese Brisanz je länger, desto mehr wahrnahm, wollte er sich zu diesem Thema nicht ausführlich äussern. Echte Probleme lassen sich im Unterschied zu bloss vermeintlichen allein praktisch lösen. Das gedanklich höchst problematische Entweder-Oder erfuhr Rosenzweig lebensmässig als ganz selbstverständliches Sowohl-als-auch. Er war ganz Deutscher, lebte er doch aus und in deutscher Geschichte, Kultur und Sprache wie nur wenige sonst. Und er war ganz Jude, also nicht nur deutschsprechender, nicht nur Jude in Deutschland, sondern bewusst und gewollt – deutscher Jude und jüdischer Deutscher. Die Wahl des jüdisch-deutschen Schicksals erschwerte und komplizierte zwar das Leben, ermöglichte es aber auch. Zwei Körperhälften ergänzten sich; nur in ungebrochener Zweierheit sind sie lebensfähig; getrennt voneinander wären beide tot. Im Zweifelsfalle wollte Franz Rosenzweig der jüdischen Seite Vorrang gewähren – sie verglich er mit der Körperhälfte, in der das Herz liegt; entsprechend musste sich dann das Staatlich-Politische mit dem zweiten Rang begnügen. Nicht als ob das Zweite gering geachtet wäre, aber es herrscht eine gewisse Zurückhaltung, gerade so viel Distanz, wie nötig ist, um kritikfähig zu bleiben, sowohl dem Staat der Gastassschaft als auch dem damals schon geplanten Staat der Juden gegenüber. Das Erbe aus dem Talmud der Hillel-Pharisäer gab Juden den Mut und die Kraft zum Nonkonformismus, zum Überleben als Gottes Minorität inmitten der anderen und der vielen. Jude sein war für Franz Rosenzweig gleichbedeutend mit: *im Golus leben*, mit: Diaspora-Existenz. Mit einer für ihn geradezu erstaunlichen Harmlosigkeit konnte er etwa am 16. Januar 1918 schreiben: »Seien wir also Deutsche Und Juden, ohne uns um das ›und‹ zu sorgen . . .« Und doch war ihm gerade das grosse Und des Zusammenspiels der beiden Welten wichtig. Im Judentum begegneten ihm Kräfte, die er im Deutschtum vermisste. Ein wesentlicher Kulturbeitrag könnte von Juden eingebracht werden, wenn die Deutschen dafür offen und wenn die Juden dafür jüdisch genug würden, wären und blieben. Denn das Judentum ist fähig, sich immer neu zu säkularisieren. Hier sind noch Quellen unerschlossen geblieben. Aber aus ihnen vermögen nur Menschen zu schöpfen, die ihr Judentum bejahen und maximalisieren. Also nicht allein um ihres eigenen

Verwirklichens willen müssen sie jüdischer werden, sondern auch um ihrer Umwelt willen. Gerade als Juden können sie am meisten geben, am besten dem Ganzen dienen. So hat Franz Rosenzweig selbstlos seine jüdische Arbeit gerade auch als für Deutsche getan verstanden, war allerdings realistisch genug, nicht auf Anerkennung von seiten seiner christlich-deutschen Zeitgenossen, sondern erst auf posthume Würdigung durch deren Nachfahren zu rechnen. Wir haben inzwischen lernen können, dass ein Volk in die Barbarei zurückfällt, das den Kulturbeitrag seiner Juden zurückweist, und wir spüren, welche Chance veran, welche Lücke durch die Vertreibung und Ausmordung der Juden entstanden ist.

Franz Rosenzweig kannte Aufklärung und Zionismus, bejahte auch das Positive beider Richtungen: dort die Forderung, sich seines Verstandes zu bedienen, hier das Wissen um Zion als die Mitte der Welt. Aber ebenso lehnte er beide Bewegungen ab als extreme, gerade deshalb verlockende neuzeitliche Möglichkeiten, die Judennot vor der Zeit zu beenden. Er fand seinen Platz irgendwo zwischen Paris und Jerusalem. Mendelssohn und seine Jünger zur *Linken* glaubten, dass sich mit den Idealen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit alte jüdische Hoffnungen erfüllten, und wähten das langersehnte messianische Reich als gekommen. Geschichtswirklichkeiten verblassten, Unterschiede fielen, aus Juden wurden sogar Menschen. Aber je mehr sie Menschen wurden, desto weniger blieben sie Juden. Das europäische Judentum, noch geschwächt vom sabbatai-messianischen Fieber, erhielt durch die Aufklärung neben und trotz aller befreienden Wirkung den nächsten, fast tödlichen Stoss: Die Tore des Gettos taten sich auf, seine Bewohner zogen aus – ins Leere. Als dann die Reaktion der Antisemiten die erstaunten Juden erneut zurückwies, da stand Herzl zur *Rechten* auf und zeigte einen neuen Weg – ins Land der Väter. Dieser Rückzug in die eigene Geschichte hat restaurative und zugleich utopische Züge: Dass dieses Volk in diesem Land zukünftig wieder leben soll, ist ebenfalls urjüdischer messianischer Glaube. So zogen manche von der Assimilation enttäuschte, vor allem säkularisierte Juden ins Israelland, wo sich's in einem kulturgeschichtlich-nationalen Rahmen auch unjüdisch (im religiösen Sinn) leben lässt. Mit sichtlichem Wohlgefallen zitierte Franz Rosenzweig seines Lehrers Hermann Cohen abfällige Bemerkung über die Zionisten: »Die Kerle (nach anderer Version: die Halunken) wollen glücklich sein.« In der Gegenwart lässt sich beständig beobachten, dass manche freien Juden aus Wohlstandsländern nach Israel übersiedeln, weil sie sich damit der Diaspora-Alternative entziehen, sich entweder assimilieren oder orthodoxieren zu müssen. Toratreue fürchten, Gesamtisrael könnte zerbrechen in ein diaspora- und toratreues Judentum einerseits und in ein freies und nationales Israeltum andererseits.

Anders als Martin Buber und ähnlich wie Leo Baeck verhielt sich Franz Rosenzweig gegenüber dem Zionismus; er war kein ausgesprochener Gegner, konnte sich aber auf politischer Ebene auch nicht aktiv für zionistische Ziele einsetzen. Vielmehr hielt er sich betont zurück, weil er beide Bewegungen, Aufklärung und Zionismus, für säkularisierte Messianismen hielt, deren hauptsächlichster Fehler darin liege, dass sie Aus- und Abwege seien. Nur als Behelf und Notlösung könnten sie gelten, nicht aber als das, was sie eigentlich sein wollen, als Er-lösung. Diese praktische Entscheidung ruhte bei Franz Rosenzweig auf einer umfassenden theoretischen Basis – christlich ausgedrückt: Sie war die klare Konsequenz aus einem theologischen Gesamtkonzept. Er verhielt sich in dem Masse unaufklärerisch und a-zionistisch, wie er insgesamt als Jude

(wenn diese Unterscheidung möglich und verständlich wäre) nicht nur speziell a-christlich, sondern allgemein a-messianisch oder anti-messianisch war. Aus dem gleichen Grund wie den Übertritt zum Christentum lehnte er also auch die Zugehörigkeit zum Zionismus ab; seine Distanz gegenüber Aufklärung und Zionismus erklärt sich aus seinem grundsätzlichen Verständnis von Jüdissein: Juden dürfen dem Messianismus weder zur Linken (Aufklärung) noch zur Rechten (Zionismus) verfallen; sie müssen sich aller voreiligen Behauptung von sei es in der Vergangenheit stattgehabter oder sei es in unmittelbarer Zukunft erwarteter Erlösung erwehren, gleichgültig, ob sie von Christen, von modernen Heiden oder von säkularisierten Juden postuliert wird. Denn Messianismus ist wesentlich Katastrophenideologie, überspannte Apokalyptik, intoleranter Zelotismus; damit lassen sich Revolutionen entfesseln und Institutionen zerstören. Damit wäre aber Juden in der Diaspora wenig geholfen. Einem so tief um die Ordnung besorgten Denker wie Franz Rosenzweig war an der Erhaltung der Welt und ihrer Einrichtungen gelegen. Solange die hiesige Welt noch nicht wirklich erlöst ist, gilt es, nüchtern zu bleiben und mit gesundem Menschenverstand darüber nachzudenken, wie das Überleben der Gemeinde in Weltzeit gesichert werden kann. Juden erinnern durch ihre bloße Existenz daran, dass die Erlösung noch aussteht und da sie nur kommt, wo die Welt als Schöpfung und die Offenbarung als Gebot erfasst, wo Welt und Gebot täglich erneuert und erhalten werden.

Die wohl typischste und unentbehrlichste Golus-Arbeit ist das Übersetzen heiliger Texte. So überflüssig das in einem Judenstaat wäre, in dem alle Hebräisch sprächen, so notwendig erwies es sich zu allen Zeiten in allen Ländern der Zerstreuung: einmal weil die Juden selber gute Übersetzungen brauchten, zum andern weil auch den übrigen, der Mehrheit des Gastlandes, die Weisung aus Zion bekannt werden sollte. In Franz Rosenzweigs Tagen waren viele Juden in Deutschland des Hebräischen nicht mehr kundig; viele Christen verschmähten das »Alte Testament«, schmähten es gar als Judenbuch. Während Martin Buber von früher Jugend an mit dem Hebräischen wie selbstverständlich vertraut war, lernte Franz Rosenzweig als Gymnasiast, Student und Soldat diese ihm wichtige und von ihm geliebte Sprache gründlich kennen. Beide wollten aber ihre Jüdischkeit in Deutsch ausdrücken; Breite, Tiefe und Schönheit dieser Sprache hatten sie erfahren und verstanden sie auszuschöpfen. So waren beide glänzend ausgestattet für diesen Dialog zwischen Bibel und Gegenwart, für einen Brückenschlag zwischen den beiden einander entfremdeten Welten. Ausgezogen, den Luthertext zu revidieren, mussten sie, ihrer wachsenden Erkenntnis gemäss, bald eine ihren christlichen und jüdischen Vorgängern entgegengesetzte Richtung einschlagen: Luther hatte den Text zu den Lesern gebracht, Mendelssohn seine Juden Hochdeutsch gelehrt; jetzt aber musste der allzu bekannte, eingängige, abgewetzte Text wieder aufgerauht und verfremdet werden; Leser und Hörer sollten wieder Jüdisches lernen, vor allem aber einem unvertellt anderen, einem ungewohnt Fremden, einem echten Gegenüber, eben dem Ich und Du der Offenbarung begegnen, das in Anspruch nimmt, Gehör und Gehorsam fordert. Einerseits sollte der Abstand der Jahrtausende spürbar werden, aber doch die Stimme heute ertönen, die Stimme der Offenbarung, deren besonderer Inhalt durch bestimmte Form transparent wird. Darum bemühten sich die Übersetzer auch nicht um Schönheit, sondern nur um Treue gegenüber dem vorhandenen Urtext. Denn nicht allein, was der Text sagt, ist wichtig, sondern auch, wie er

es ausdrückt. Die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Ur-lautes wird ersehen und erfasst, Laut und Wort, Struktur und Rhythmus sind nachgeschaffen, Leitworte und Atem-holen beibehalten. Die Übersetzung kommt in jeder Hinsicht dem Hebräischen so nahe wie sonst keine und ist doch, trotz alles Gewagten, zugleich erstaunlich deutsch.

Die beiden Übersetzer waren tief vertraut mit beiden Kulturräumen: der modernen Wissenschaft und der jüdischen Tradition. Grundsätzlich hatten sie eine wissenschaftliche Haltung dem Text gegenüber und waren der protestantisch-deutschen Bibelkritik und besonders der Formgeschichte weithin als Arbeitshilfe verpflichtet, wenn sie auch deren historisch-kritischen Voraussetzungen und Ergebnisse nur mit Vorbehalt und Einschränkungen übernahmen. Dagegen verarbeiteten sie auch die Schätze traditionell jüdischer Exegese mit ihren philologischen, strukturellen und inhaltlichen Beiträgen und hatten zudem einen ganz eigenen, unmittelbaren Zugang zur Textgestalt, der sie nicht zunächst mit dem Misstrauen des Gelehrten, sondern mit dem Vertrauen des Horchenden begegneten. Dieser kritisch gläubige Zugang soll hier kurz am Problem der Wiedergabe des Gottesnamens deutlich gemacht werden. Während in der protestantisch-alttestamentlichen Wissenschaft ganz selbstverständlich und ohne jede Rücksichtnahme auf jüdisches Empfinden der Gottesname ausgesprochen und geschrieben wird, lehnten Martin Buber und Franz Rosenzweig dies ebenso selbstverständlich und entschieden ab. Anfänglich übersetzten sie das Tetragramm wie die grossen Vorbilder (Septuaginta, Vulgata, Luther) mit »Herr«. Aber der Gedanke an christliche Leser liess sie bald davon Abstand nehmen, weil Christen fast zwangsläufig wie seit je so auch jetzt diesen Herrn mit ihrem Christus Jesus identifizieren. Aber gerade sie sollten lernen, dass etwa mit dem Herrn, dem guten Hirten von Psalm 23, nicht Jesus, vielmehr einzig der Gott Israels angesprochen ist. Darum wählten sie, recht überraschend, die Reihe der Singularpersonalpronomina, grossgeschrieben ICH, DU, ER, um jede Verwechslung unmöglich zu machen und um das Aktuell-Dialogische der Offenbarung zu vergegenwärtigen.

Die beiden Partner hatten schon früher gemeinsame Übersetzungserfahrungen gemacht: Franz Rosenzweig hatte Martin Bubers chassidische Legenden beurteilt gelesen und Martin Buber die Hymnen des Jehuda Halevi mit seiner Ermunterung und Kritik begleitet, eine Arbeit, bei der Franz Rosenzweig schon Gedanken über das Grundsätzliche des Übersetzens herausgestellt hatte. So erkannte er die wesenhafte Einheit aller Sprachen, die Voraussetzung dafür ist, dass Übertragungen von einer Sprache zur andern überhaupt möglich sind. Durch eine Übersetzung, die etwas zu sagen hat, wird die fremde Sprache deshalb auch stets bereichert und verändert, und sie ist gleichzeitig ein Beitrag zur zukünftigen, messianischen Einheit der Sprachen, die nicht in einer künstlichen Zwischensprache, sondern in den einzelnen Sprachen selbst geschieht. Bei der Bibelübersetzung tauschten die Freunde ihre Rollen von »Dichter« und »Muse«, wie Franz Rosenzweig es genannt hatte, aber er selbst war doch mehr als blosser Muse, er bedachte jeden Ausdruck, jede Wendung selber mit, und oft gingen über eine einzige Stelle mehrere Briefe hin und her, bis sie endlich bei Martin Bubers wöchentlichen Besuchen festgelegt wurde. Den Mengenananteil von Rosenzweigs Mitarbeit hat er selber einmal errechnet, als Buber ihm die Teilung des Honorars vorgesprochen hatte und ihn auf etwa ein Fünftel bewertete. Franz Rosenzweig war der philologisch Radikalere, der die Wortgenauigkeit, das Eindringen in den Wortgehalt auf die Spitze trieb, der

darüber wachte, dass die Übersetzung nicht zu deutsch wurde, besonders was den Satzbau betraf. Er nannte es die *rabies theologiae*, die theologische Leidenschaft, nicht irgendeine Gefälligkeit, um deretwillen schliesslich doch Härten stehen blieben und die wohl identisch ist mit einer philologischen Leidenschaft, da ja eine Theologie des Wortes mit der Philologie Hand in Hand gehen muss. Tatsächlich wachte Franz Rosenzweig als »Grimmscher Wörterbuchmensch« mit einer »genialen Pedanterie« über die Einhaltung einmal angenommener Prinzipien, so die Nachahmung wort- und lauthafter Ähnlichkeiten, Wortwiederholungen, besonders bei Leitmotiven, das Zurückgehen auf die sinnliche Urbedeutung eines Wortes. Gerade auf dem letzten Gebiet, das Martin Buber entdeckt hatte, entwickelte Franz Rosenzweig eine intensive eigene Schöpferkraft, setzte sich auch leidenschaftlich für die gefundenen Ausdrücke ein, was gelegentlich zu einem geistigen Ringkampf führte, wenn Buber die Seite der Lesbarkeit vertreten zu müssen glaubte. Jedoch nannte er dankbar die Mitarbeit Rosenzweigs ein Meisterstück helfender Kritik. An Intensität des kritischen Denkens und schöpferischen Gestaltens war der todkranke Franz Rosenzweig seinem gesunden Freund gleichrangig und hat das gemeinsame Ringen um eine dem Urwort adäquate Übertragung über den Tod hinaus befruchtet. Insgesamt bedeutete wie die Lehrhausarbeit so vor allem auch die Verdeutschung der Schrift in schwierigster Diasporasituation am Vorabend der Zerstörung des deutschen Judentums einen Akt des politischen Widerstandes: an unvorbereitete und verunsicherte Juden gerichtet war es Hilfe und Zuspruch, an marcionisierte und antisemitische Christen gerichtet aber Anfrage und Angebot. Die letzte von Juden geschaffene Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche war ein Gastgeschenk des scheidenden Judentums: Erinnerung an eine verschmähte Liebe, die den verlassenen Beschenkten mahnt und verpflichtet. Seit Franz Rosenzweigs Tagen haben sich sowohl auf weltpolitischer Ebene als auch im jüdischen Bewusstsein erschütternde Veränderungen vollzogen, die ursächlich miteinander verbunden sind: In der Folge des Zweiten Weltkrieges und der Judenausmordung ging, schlimmer als es jemand ahnen konnte, die Geschichte des deutschen Judentums zu Ende, und es erstand, imponierender, als viele es zu hoffen wagten, im Israelland der Judenstaat. Beide Wirklichkeiten scheinen eine zukünftige Diasporalexistenz unmöglich und damit eine Diasporaideologie unnötig zu machen. Aber einmal wird Judentum – wie auch Christentum – zu allen Zeiten und an allen Orten, also auch im Israelland, etwas Diasporaartiges an sich haben müssen, wenn es bleiben will, was es sein kann und soll, da es sich ständig unterwegs weiss als das wandernde Gottesvolk, zum andern aber hat es immer ausser dem Zentrum in Zion eine weite jüdische Diaspora gegeben; und

es wird in Weltzeit neben dem Staat Israel das Diasporajudentum geben müssen; denn wie die Diaspora das Zentrum, so braucht Zion die Diaspora, um leben und überleben zu können. Dass dies richtig ist, zeigt die Tatsache, dass seit dem Erstehen des alt-neuen Staates auch die Diasporajudenheit wieder selbstbewusster geworden ist: Juden haben, gerade auch in der Diaspora, seitdem sie wissen, dass sie im Notfalle der Verfolgung im Israelland eine grundrechtlich garantierte Aufnahme finden, wieder den nötigen Mut zum Judesein; andererseits haben Diasporajuden in menschlicher, materieller und geistiger Hinsicht entscheidend zur Entstehung und Entwicklung ihres Staates im Land Israel beigetragen. Somit ergibt sich, dass auch eine Ideologie der jüdischen Diaspora zukünftig so nötig sein wird wie eh und je. Denn die Juden der Diaspora sollen, soweit es nur geht, beides sein, moderne und jüdische Menschen. Die Chance dazu ist kaum einmal so günstig gewesen, wie sie es gegenwärtig ist. Franz Rosenzweigs Werk wird für die Lösung dieser schwierigen Aufgabe eine wesentliche Bedeutung behalten. In den USA ist das schon seit etwa einer Generation erkannt, dort ist es längst entdeckt und hochgeschätzt. Aber auch anderwärts, wo immer und solange es Diaspora geben wird – wo etwa Juden unter Christen wohnen werden – wo eine Synthese geschaffen werden muss zwischen Tradition und neuen Werten, da wird dieser Stern leuchten und einen Weg weisen.

Dass hier aber auch eine Wegweisung für das Christentum bereit liegt, ist aus dem bisher Gesagten zu erschliessen. Aus der Wurzel des Judentums erwachsen und in der Welt daher mit ähnlichen Problemen behaftet – etwa Diasporasituation, Erneuerung der Tradition, Bibelübersetzung und -erklärung –, kann es bei Franz Rosenzweig Denkansätze finden, die sein eigenes Fragen nur befruchten können. Das Anderssein der Kirche wiederum, das er so tief respektiert hat, findet in seinen Werken ein Bild, das Christen betroffen machen kann. Nicht wie ein Spiegelbild, das wir immer schon unwillkürlich mit unserem Auge wunschgemäß korrigieren, sondern wie das Porträt durch einen Künstler, der das Geheimnis eines Menschen gestaltet, der in das Bildnis mehr hineinlegt, als das Urbild von sich weiss. So können Christen bei Franz Rosenzweig manche Züge ihrer Religion erstaunt oder erschreckt wahrnehmen, die sie bisher noch nicht gekannt haben und die einen Ansatz bilden könnten zur Weiterentwicklung. Franz Rosenzweig ist gegen Ende seines Lebens mit dem rabbinischen Titel eines Morenu – unser Lehrer – ausgezeichnet worden, als einer in der Kette der Lehrer, welche die Tora vom Sinai deutend durch die Geschlechter weitergereicht haben. Wenige von ihnen sind so befähigt gewesen, von ihrem festen Standpunkt im Judentum aus auch Lehrer der Christen zu werden. Seiner gedenken meint von ihm lernen.

III »Ein tapferes Weib . . .«*

Erinnerungen an die Begegnung mit Edith Scheinmann-Rosenzweig
(23. 1. 1895 — 15. 11. 1979)

Von Doris Rümmele, Baden-Baden

Die Tür öffnete sich, und zwei ebenso kluge wie gütige Augen empfingen mich. War die vorherrschende Empfindung bei dieser Begegnung mit der zierlichen alten Dame die der Sympathie, bewegte mich beim Abschied

vor allem verehrende Bewunderung vor der Leistung ihres Lebens: existentiell, moralisch und intellektuell.

Beredt und in gewählter Sprache berichtete sie aus ihrem Leben an der Seite Franz Rosenzweigs. Nichts persönlich Intimes nach Art klatschfreudiger Berufswitwen gab es da zu hören; was sie sagte, bezeugte Ver-

* Vgl. u. S. 34.

trautsein und Ebenbürtigsein mit dem, von dem sie sprach. Die alte Dame entwarf ein Lebensbild des jung verstorbenen jüdischen Philosophen. Sie bestach durch ihr Wissen und die Souveränität, mit der sie selbst wissenschaftliche Terminologie handhabte, nicht weniger als durch die Leistung ihres Gedächtnisses. Immerhin war sie 83 Jahre alt.

Das Jüdische war ihr zur Lebensaufgabe wie zum Schicksal geworden, obwohl ihr das nicht an der Wiege gesungen ward. Als älteste von drei Töchtern des kaiserlichen Justizrats Rudolf Hahn wurde sie am 23. Januar 1895 in Berlin geboren. Das Wort Jude hörte sie zum erstenmal, als sie mit sechs in die Schule kam. Der Grossvater väterlicherseits war zwar im pommerschen Stolp Rabbiner gewesen, lebte seit seiner Pensionierung ebenfalls in Berlin, wo er den Vorabend des Sabbat in der Familie seines Sohnes zu feiern pflegte und den Segen für den Freitagabend sprach. Am Samstagmorgen nahm die Grossmutter Edith in eine der grossen modernen Synagogen mit, wo das Kind vor allem von Orgelspiel und Chorgesang beeindruckt war, doch sonst natürlich nichts verstand. Das Wort Jude ist in dem assimilierten Elternhaus damals nie gefallen.

Wie an einem der ersten Schultage die jüdischen Kinder aufgefordert wurden, sich vor der Klasse zu versammeln, damit sie zu einer anderen Klasse in den Religionsunterricht geführt würden, da wusste Edith nicht, was sie machen sollte. Sie guckte – und blieb da, wo sich die meisten befanden. Das waren natürlich nicht die jüdischen Kinder. Als sie davon zu Hause erzählte, hielt sich ihr Vater doch für verpflichtet, ihr zu sagen, dass sie Jüdin ist, und er erzählte ihr mehr über das Judentum.

Prägend wurde dann die Begegnung mit der Religionslehrerin. Von der pädagogisch ausserordentlich begabten Frau wurde Edith so stark beeinflusst und beeindruckt, dass sie begann, Jüdisches in ihrem Elternhaus einzuführen – sehr zum Arger ihrer Eltern. Des Vaters Kommentar: »Ich hab doch das glücklich alles weggeworfen, jetzt fängt die damit wieder an!« Doch war sie nicht davon abzubringen. Während ihrer ganzen Kindheit und Jugend hat sie sich bemüht, wo immer möglich, Jüdisches zu lernen. Nachdem sie in einem Sprachlehrerinnenseminar zunächst Englisch studierte, belegte sie Kurse der jüdischen Gemeinde zur Vorbereitung von Religionslehrern für den Unterricht an Berliner Schulen (der jüdische Religionsunterricht war wie der christlichen Konfessionen in die Schulen integriert). Sie erwarb dort Hebräischkenntnisse, studierte die Bibel, Gebete und alles, was mit dem Gottesdienst in Zusammenhang stand. Nicht zu dieser Ausbildung gehörte das Talmudstudium. Ihre Examensarbeit schrieb Edith Hahn über die Theodizee bei Philo von Alexandrien. Nach dem Examen besuchte sie gemeinsam mit ihrem späteren Gatten Franz Rosenzweig – den sie bereits im Alter von zwölf Jahren als Freund des elterlichen Hauses kennengelernt hatte – die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Hier wurde sowohl nach der Methode des Talmud unterrichtet, als auch nach den Methoden moderner Wissenschaft das Judentum erforscht. Diese Hochschule für die Wissenschaft des Judentums war einem breiteren Publikum zugänglich, das sich für jüdische Dinge interessierte: Literatur, Geschichte, Dichtung, so etwa mittelalterliche jüdische Dichtung, dann natürlich Hebräisch. Die zentrale Figur dieser Hochschule war *Leo Baeck*; *Hermann Cohen* war ihr prominentester Professor. Seine Montagsvorlesungen begannen am Abend – damit auch Berufstätige teilnehmen konnten –, Übungen schlossen

sich an und dauerten bis tief in die Nacht. Der Wortführer in diesen Diskussionen war Franz Rosenzweig. Schliesslich unterrichtete Edith Hahn als jüdische Religionslehrerin an einem Berliner Realgymnasium. Franz Rosenzweig hatte sich als Kriegsfreiwilliger gemeldet und erlebte den Ersten Weltkrieg zuerst in Frankreich und dann auf dem Balkan, wo er als Frontsoldat sein philosophisches Hauptwerk schrieb: »Der Stern der Erlösung«.

Im März 1920 heirateten Edith Hahn und Franz Rosenzweig. Das war kein »coup de foudre« – man hatte sich über gemeinsame Interessen gefunden, und man stammte ja auch aus derselben Welt. Vier Monate nach der Hochzeit zog das junge Paar nach Frankfurt, wo Franz Rosenzweig seiner Erkenntnis folgend das Freie jüdische Lehrhaus gründete. Er hatte eine glänzende wissenschaftliche Laufbahn an der Universität Berlin ausgeschlagen, um »Gemeindediener« zu werden, wie seine Mutter es kopfschüttelnd nannte. Aber was ihm in den Kriegsjahren aufgegangen war, war ihm zur Verpflichtung geworden: »Das Erkennen ist mir nicht mehr Selbstzweck. Es ist mir zum Dienst geworden. Zum Dienst am Menschen.« Das Freie jüdische Lehrhaus sollte nicht nur eine jüdische Volkshochschule sein, sondern es sollte in einer desorientierten Gesellschaft zur jüdischen Selbstbesinnung führen, es sollte vom biblischen Glauben her verstanden ein sinnvolles konkretes Leben schaffen.

Die Frankfurter Jahre sollten zu einer Zeit der Prüfungen und der Bewährung werden. Zunächst wechselte das junge Paar von einem möblierten Zimmer zum andern, von einem Provisorium zum andern, da wegen der grossen Wohnungsnot jener Jahre so schnell nichts Passendes zu finden war. Dass sie während dieser Zeit für einige Wochen mit den Einsteins unter einem Dach lebten und oftmals an deren Hausmusik teilnehmen durften, gemeinsam musizierten, war eine erfreuliche Randercheinung in grauer Zeit. Zermübt von der vergeblichen Wohnungssuche wollte Franz Rosenzweig Frankfurt schliesslich den Rücken kehren und in Hamburg ein Freies jüdisches Lehrhaus gründen, weil er dort auch eine Wohnung bekommen hätte. Der Grosskaufmann Henry Rothschild hat dies im letzten Moment verhindert. Er verlangte von seinen Mietern in der Schumannstrasse 10, die Mansarden zu räumen und die Dienstmädchen in die geräumigen Wohnungen zu nehmen. Aus diesen Mädchenmansarden entstand eine Mehrzimmerwohnung mit Küche und Bad. Das junge Paar hatte sein erstes eigenes Heim.

Doch bald folgte eine Zeit unvergleichlich härterer Prüfungen. Im Januar 1922 erkrankte Franz Rosenzweig an amyotropher Lateralsklerose, eine Krankheit fortschreitender Lähmung, die normalerweise in zwei Jahren zum Tode führt. Frau Rosenzweig erwartete zu dieser Zeit ihr erstes Kind. Da eröffnete ihr der Arzt, ihr Mann werde die Geburt des Kindes wahrscheinlich gar nicht mehr erleben. Doch er erlebte die Geburt seines Sohnes Rafael am 8. September 1922, und er feierte noch sieben Geburtstage mit ihm. Denn die Krankheit nahm einen atypischen Verlauf, kam nach einem Jahr zum Stillstand. Im Spätjahr 1922 versagte zunächst die Schreibhand, im Mai 1923 die Sprache. Zunächst konnte Franz Rosenzweig sich noch über eine Spezialschreibmaschine mitteilen, doch als auch hierzu seine Kräfte nicht mehr ausreichten, bildete seine Frau anhand eines Alphabetes, auf das er zeigte, Worte; als auch dies nicht mehr möglich war, fuhr sie das Alphabet entlang oder sagte es auf, und er gab durch Zeichen zu verstehen, welcher Buch-

stabe galt; auf diese mühevollen Art bildete sie Worte und Sätze, die sie einer Sekretärin diktierte. »Ich muss mir ja jede Sekunde ›Geist‹ durch eine Minute schnödesten Alltags erkämpfen« – so beschrieb Franz Rosenzweig seine Situation. Bald war Frau Rosenzweig so geübt, dass sie oft nach wenigen Buchstaben die Worte, nach wenigen Worten den Satz erriet. Und so führte Franz Rosenzweig fortan alle seine Gespräche, diktierte Hunderte von Briefen, übersetzte gemeinsam mit Martin Buber den Beginn der Schrift und verdeutschte die Geschichte des Jehuda Halevi. Die Mansardenwohnung in der Schumannstrasse hat er bis zu seinem Tode nicht mehr verlassen, und seine junge Frau teilte dieses Schicksal mit ihm, denn sie wurde zum einzigen Partner, dem er sich mitteilen und über den er sich an Dritte wenden konnte. Sei es, dass er eine Musikkritik für die Zeitung schrieb, dass er mit Martin Buber allwöchentlich den Fortgang der Bibelübersetzungen besprach, mit seinen Schülern Ernst Simon und Gerhard Scholem gelehrte Gespräche führte, die Dichterin Margarete Susman oder die Schauspielerin Channa Rowina empfing, die mit dem hebräischen Theater »Habima« in Frankfurt gastierte, oder dass er sich mit Karl Wolfskehl unterhielt, der Frau Rosenzweig die »Würdige und Schicksalsgewürdigte an seiner Seite« nannte. Gespräche philosophischen und theologischen Inhalts wusste sie ebenso souverän zu vermitteln wie Erörterungen über Kunst oder politische Entwicklungen. Anfangs duldete Franz Rosenzweig auch von keinem anderen Menschen Hilfe in seiner Pflege. Deshalb lernte die einstige Religionslehrerin bei einem Arzt das Spritzengeben und pflegerische Grundkenntnisse. Später gehörte eine Krankenschwester ebenso zum Haushalt wie eine Sekretärin und das Kindermädchen. Denn der Mutter blieb keine Zeit, sich in dem Masse um das Kind zu kümmern, wie sie es gewollt hätte. Man fühlte, wenn sie darüber sprach, dass dies noch immer an ihr nagte.

Am 10. Dezember 1929 starb Franz Rosenzweig. Danach konnte sich seine Witwe der Erziehung ihres Sohnes widmen. Sie wollte nachholen und war bestrebt, den Sohn zum Ebenbild des Vaters zu machen. Rafael erwies sich auch mehr und mehr als der Sohn seines Vaters, aber nicht in der von der Mutter gewünschten Weise. Mit dem ganzen impulsiven Temperament, das er vom Vater geerbt hatte, wehrte er sich instinktiv und mit vitaler Intelligenz gegen die Rolle, in die er gedrängt werden sollte. Er hasste es, Geige spielen zu lernen, nur weil sein Vater gut Geige spielte. Nach drei Jahren gab die Mutter seinem Widerstand nach. Auch sonst suchte Rafael sich seine eigenen Wege. Er ging in die zionistische Jugendbewegung und lebte später in einer Kommune. Er drängte zur Auswanderung nach Palästina, während seine Mutter als überzeugte Deutsche die Entwicklung nicht wahrhaben wollte. Rafael ging zunächst allein. Seine Mutter folgte ihm einige Monate später, 1939, im letzten Moment.

Rückblickend fasste sie dieses Verhalten ihres Sohnes unter dem Begriff Flegeljahre zusammen und fügte mit belegtem Timbre hinzu: »Er war lang in den Flegeljahren.« Diese Eigenwilligkeit des Sohnes war dem preussischen Erziehungsideal ihrer Kindheit und Jugend diametral entgegengesetzt. Ein von ihrem Vater überliefertes »Führungsbuch« über seine drei Töchter erlaubt kleine Einblicke in jene Berliner Kinderstube. So wird tadelnd und zensierend vermerkt, wenn die Kinder bei Tisch ungefragt schwatzten oder gumpelten und dafür in die Ecke stehen mussten. Oder wenn gar der Vater den Ausklopfer holen musste, weil sich die Kinder zankten. Es

wird aber auch lobend erwähnt, dass sie etwas von ihrem Taschengeld für die vom Erdbeben von Messina Betroffenen gegeben haben; dass Edith ein sehr gutes Zeugnis nach Hause brachte, wenngleich sie in der Schule auch einmal in der Ecke zu stehen hatte, weil sie über Tisch und Bänke gekrochen war.

Dieses überlebte Erziehungsprinzip verteidigend meinte die alte Dame: »Es hat mir doch wahrlich nicht geschadet!« Und am liebsten hätte sie es gesehen, wenn ihre acht Enkel und Urenkel im selben Stil erzogen würden.

Zurück zu den weiteren Jahren der Prüfung. Palästina 1939. Zusammen mit Rafael lebt sie in drei Zimmern eines primitiven arabischen Hauses in Jerusalem. Im Hof blühen Lavendelbüsche. Davon bindet sie kleine Sträußchen und verkauft sie. Später führt sie einen Mittagstisch und verdient damit den Lebensunterhalt. Nach seinem Abitur zieht Rafael, wie schon erwähnt, in eine Kommune. Seine Mutter heiratet 1941 zum zweitenmal und zieht nach Tel-Aviv. Max Scheinmann, bis zu seiner Flucht Richter in Berlin, hatte sie während der Schiffsreise nach Palästina kennengelernt. In Tel-Aviv gab er am Strand Gymnastikkurse für ältere Herren. Frau Scheinmann-Rosenzweig arbeitete als ungelernte Krankenschwester und betreute Patienten Prof. Ashkenazys, einer der ersten Neurochirurgen, der sich auf Gehirnoperationen spezialisiert hatte. Er heilte damals Schizophrenie durch eine Gehirnoperation. (Allerdings ist man später von dieser Methode abgekommen, da dieser Eingriff zugleich eine sehr starke Persönlichkeitsveränderung bewirkte.)

1950 reisten die Scheinmanns erstmals wieder nach Berlin und kehrten 1957 endgültig in die Bundesrepublik zurück. 1971 starb Max Scheinmann.

Zum zweitenmal blieb die leiderfahrene Frau als Witwe zurück. Doch erwartete sie auch diesmal eine Aufgabe, eine Aufgabe, die sie schon seit Jahren erfüllte – nicht gerade zur Freude ihres zweiten Mannes. Ihre Schwiegertochter, Dr. Rachel Rosenzweig, hatte ihr eine Arbeit übergeben, die sie selbst zwar begonnen hatte, aber nicht fortführen konnte: die Herausgabe der Briefe und Tagebücher Franz Rosenzweigs. 10 Jahre lebte die alte Dame nun für und durch diese Hinterlassenschaft Franz Rosenzweigs und bewahrte sich damit ihre erstaunliche geistige Beweglichkeit. Sie sammelte, ordnete, recherchierte, ergänzte, schrieb und schuf so ein eindrucksvolles Werk.

Als sie vor einigen Jahren nach einer schweren Operation mit Antibiotika behandelt werden musste, verlor sie durch die Nebenwirkungen des Medikaments fast das gesamte Hörvermögen und war darauf angewiesen, über 50 Prozent vom Mund abzulesen. Als sie auch noch die meisten guten Bekannten und Freunde in Berlin durch den Tod verloren hatte und sie fürchten musste, dass auch ihre eigenen Kräfte beginnen könnten nachzulassen – trotz ihrer allmorgendlichen zehnminütigen Gymnastik –, mietete sie sich 1976 in einem Wohnstift in Baden-Baden ein. Das bedeutete ein weiteres Mal einen Neubeginn, nun im Alter von 81 Jahren. Abermals schuf sie sich einen kleinen Kreis. Trotzdem fühlte sie sich oftmals einsam, vor allem, als sie die zwei gewichtigen Bände der Briefe und Tagebücher der Öffentlichkeit übergeben hatte. Sie erzählte mir einmal wehmütig, wie gern sie mit einer Familie, und hätte sie auch nur aus einer Gruppe zusammengewürfelter Glaubensgenossen bestanden, das Pessach-Fest bei sich gefeiert hätte. Aber es fand sich niemand, und ihre Familie lebt in Israel. Wiedersehen gibt es nur in den Ferien.

Schliesslich erlebte sie in ihren letzten Jahren noch einen Höhepunkt in dem Fernsehgespräch mit dem Religionsphilosophen Professor Bernhard Casper. Ihre gesamten Kräfte hatte sie wochenlang auf diesen einen Nachmittag konzentriert. Um 16 Uhr erschien sie, ausgeruht, in einem lila Kleid zu den Dreharbeiten. Ihre aufrechte Haltung und ihre freundliche Noblesse hatten etwas Entschiedenes und zugleich Gewinnendes. Nach dem ersten: »Ton ab! Kamera läuft! Eins die erste!« und der einleitenden Frage war sie in ihrem Element. Sie schien vergessen zu haben, dass ausser ihrem Gesprächspartner ein ganzes Kamerateam mit all der unerlässlichen Technik zugegen war. Sie sprach mit beredtem Gesichtsausdruck und strahlenden Augen, schilderte anschaulich Anekdotisches und berichtete über das jüdische Leben damals in Deutschland, sie korrigierte lebhaft, wo es galt, eine Legende zu berichtigen, sie lächelte und war schön, wenn eine Erinnerung sie kurz beglückte; ihre Stimme wurde um zwei Tonlagen tiefer, als sie von den Leidensjahren Franz Rosenzweigs berichtete. Mit bewundernswerter Klarheit legte sie das Übersetzungsprinzip Franz Rosenzweigs dar, etwa indem sie anhand des hebräischen Originals eine Zeile der Luther-Übersetzung mit der der Buber-Rosenzweigschen verglich: »Der Geist Gottes wehte über dem Wasser« – »Beraus Gottes brütete allüber den Wassern«. Mit dem sezierenden Vorgehen eines Sprachwissenschaftlers liess sie einen nachvollziehen, wie die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung »den Geschmack und den Ton des Hebräischen geläufig machen will«.

Welche Kondition und welche Disziplin bewies sie in diesen Stunden! Die Dreharbeiten mussten nur unterbrochen werden, weil Film- oder Tonbandrollen ausgelaufen waren oder weil für einzelne Fragen eine kürzere Ver-

sion gefunden werden musste. Am Ende des Nachmittags hatten wir die 45-Minuten-Sendung »im Kasten«.

Als wenige Monate später die Sendung »Ein prophetischer Jude – Erinnerungen an Franz Rosenzweig« vom Südwestfunk ausgestrahlt wurde, lag der Star der Sendung bereits auf der Pflagestation. Doch sie konnte die Sendung sehen, und viele andere sahen sie auch und kamen sie beglückwünschen. Als auch ich mit Rosen kam, leuchtete in ihrem Gesicht solche Freude, wie sie nur bei einem Menschen zu finden ist, der ein tiefes Gefühl der Beglückung erfahren hat. So war 50 Jahre nach Franz Rosenzweigs Tod ihr Leben noch immer durch ihn erfüllt.

Bald verschlechterte sich ihr Gesundheitszustand in bedrückendem Masse, es folgten schliesslich Phasen des Fiebers und der Bewusstlosigkeit. Tauchte sie vorübergehend aus diesen Untiefen auf, war ihr Mitteilungsbedürfnis gross. Was sie dann sagte, war oft von surrealem Inhalt, aber noch immer verfügte sie über eine erlesene Wortwahl und sprach in druckreifen Sätzen. Sie drückte sich nicht minder gewählt aus, wenn sie sich vehement über tatsächliche oder vermeintliche Unzulänglichkeiten in ihrem reduzierten Dasein empörte.

Als wir an ihrem 84. Geburtstag das Kaffeegeschirr abwuschen, meinte sie scherzend: »Ich hab noch nicht vor, so schnell schon abzutreten!« 10 Monate später, am 15. November 1979, kehrte sie aus tiefer Bewusstlosigkeit nicht mehr zurück und entfernte sich lautlos aus dieser Welt.

Ihr Sohn, der in den letzten Wochen bei ihr war, bat den Rabbiner, am Grab aus den Sprüchen Salomos [Gleichsprüche], Kapitel XXX, Vers 10–31 zu lesen:

»Ein tapferes Weib . . .«

4 Jüdisch-christliche Beziehungen nach den Schriften von Cornelius A. Rijk^{1/2a}

In memoriam^{2a} (* 13. 10. 1921 in Schorn/Holland, † 29. 8. 1979 in Nijmegen)

Professor Dr. Rijk hatte seine Arbeit in den vorangegangenen 13 Lebensjahren ausschliesslich den jüdisch-christlichen Beziehungen gewidmet. Zunächst war er von 1966–1972 verantwortlich für katholisch-jüdische Beziehungen im Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit, von 1973³ bis zu seinem Tode war er als Direktor von »SIDIC«^{3a} tätig. Sein tiefes Interesse an dieser Frage reicht sehr viel weiter zurück in die Zeit, als er als junger Priester Professor für Bibelwissenschaft (»Sacred Scripture«) am Philosophicum in Warmond/Holland war.

Aufgrund eben dieses biblischen Zugangs wurde Prof. Rijk — der in logischer Schlussfolgerung dem jüdischen Volk die diesem gemäss dem Plane Gottes rechtmässig zukommende Stellung einräumte — [durch Kardinal Bea, Präsident des Einheits-Sekretariats] nach Rom berufen, um die Verantwortung für die »Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden« zu übernehmen. Diese Kommission sollte die Grundsätze der vatikanischen Erklärung »Nostra aetate« verwirklichen helfen.

Das Kommen des Reiches⁴

Wenn – wie bereits erwähnt – nach christlicher Theologie die Weltreligionen Wege zum Heil der Völker sind, trifft dies in besonderer Weise auf die jüdische Religion zu. Es kann keinen Zweifel daran geben, dass die Bücher des Tenach und die der ganzen jüdischen Tradition auf das Kommen des messianischen Zeitalters, des Reiches Gottes, ausgerichtet sind, und wenn christlicher Glaube und Theologie das Kommen Jesu als Messias und das Reich Gottes verkünden, so stellen sie fest, dass das messianische Zeit-

Segre; Two Pioneers Work Together by Marie Edward Berkeley – The Theologian: Jewish-Christian Relations by Cornelius Rijk (s. o. Anm. 1) – Teaching and Sharing: I have become Sion's Guest by Katherine MacDonald; The Church in Miniature by Irene Mary Breslin; I was Glad when They Said to Me by Paul Molinari, Mary Elain Tarpy – The Righteous Man Will Be at Rest: One God, One Hope by Johannes Willebrands.

⁴ Vgl. englische Originalausgabe S. 26.

¹ Mit freundlicher Genehmigung der Red. von »sidic, journal of the service international de documentation judéo-chrétienne« entnehmen wir diese Daten einer Gedenkausgabe für C. A. Rijk (English edition) (vgl. S. 3) sowie ferner einige darin enthaltene Abschnitte aus Beiträgen von C. A. Rijk und geben diese Texte in Übersetzung aus dem Englischen wieder. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

² Die in runden Klammern gesetzten Ziffern der Fussnoten beziehen sich auf die Fussnoten der englischen Originalausgabe. Sonstige Anmerkungen d. Red. d. FrRu.

^{2a} Vgl. u. Anm. 3.

³ S. dsgl.: The Secretariat for Promoting Christian Unity: »Information Service« (Vatican City) No. 41, 1979/IV, S. 15.

^{3a} Diese »Sidic«-Gedenkausgabe enthält folgende Beiträge: Dedication: To You Silence is Praise by Elio Toaff – The Pioneer – 1955 to 1972: Biblical Pioneer in Dialogue by A. C. Ramselaar; Catholic-Jewish Relations – Laying the Foundations by Jorge Mejia – The Man of Dialogue: The Living Encounter by Uriel Tal; A World-Wide Dialogue by William W. Simpson; God Works in Mysterious Ways by Manfred Vogel – SIDIC – 1972 to 1979: It is not Your Duty to Complete the Task by Renzo Fabris; Brothers Together by Augusto

alter nur in der Person Jesu erfüllt wird. Es hat seinen Ursprung in der Kirche, aber dabei bleibt noch immer genug Raum für Erwartung und Vorbereitung auf das endzeitliche Reich. Es ist wohl bekannt, dass die im Neuen Testament zum Ausdruck kommende christliche Grundhaltung von einer eschatologischen Spannung bestimmt ist, die nicht nur die Wiederkunft Jesu in Herrlichkeit betrifft, sondern auch eine wirkliche Verflochtenheit der Jünger Jesu in die Geschichte in Vorbereitung auf jenes endzeitliche Reich. Die Worte des Petrus sind zum Beispiel in dieser Hinsicht sehr deutlich, wenn sie Christen ermahnen, »in heiligem Wandel und in Frömmigkeit zu leben«, indem »ihr so die Ankunft des Tages Gottes erwartet und beschleunigt...«⁵⁽¹⁶⁾. Die jüdische Tradition und Religion, die sich auf den Tenach gründet, ist klar ausgerichtet auf diese endzeitliche Verwirklichung des Königreichs Gottes. Durch Bibel und Liturgie spricht Gott fortlaufend zum jüdischen Volk, um ihm sein Wort zu sagen, ein Wort, das stets sowohl aktiv als auch heilbringend ist. Somit ist das Judentum, für sich selbst betrachtet, Zeuge der ständigen Gegenwart des Herrn. Es ist zweifellos eine legitime Weltreligion mit grossen Werten für die ganze Welt⁶⁽¹⁷⁾...

Vor allem sollte man sich daran erinnern, dass der hl. Paulus das Verhältnis von Kirche und Judentum in den weiten Kontext des Heils für Heiden stellte. Überdies nennt er es ein *Mysterium* und meint damit eine noch verborgene Dimension göttlicher Heilsgeschichte. Aber es ist ein Geheimnis, mit dem man leben sollte, das zu den tiefsten Anliegen christlichen Denkens und Tuns gehören sollte. Tatsächlich hat man dieses Geheimnis geradezu vernachlässigt. Es hat in christlichem Denken und in christlicher Haltung keine Rolle gespielt. Wir können vielleicht sagen, es wurde übersetzt »mit Konversion«. Aber dies ist keine sehr gute Übersetzung eines Mysteriums gegenüber der Fülle der Offenbarung.

Obwohl die Kirche ihren unmittelbaren historischen Ursprung in dem jüdischen Volk des 1. Jahrhunderts und ihren Grundgedanken Ausdruck in den Büchern des Neuen Testaments findet, weiss sie, dass sie wesentlich mit der Erfahrung des ganzen Bundesvolkes verbunden ist. Diese Überzeugung ist im Einklang mit dem hohen Rang, der den Büchern der Hebräischen Bibel als inspiriertem Wort Gottes offiziell zukommt. Das bedeutet, dass die Kirche der ganzen göttlichen Offenbarung treu sein wird, wie sie in der ganzen Bibel zum Ausdruck kommt. Jesus wird als der Messias und Sohn Gottes anerkannt, aber nicht unabhängig von der Tradition und der Bibel seines Volkes. Dies weist auf eine Möglichkeit hin, dass im Laufe der Geschichte wegen Opposition, Kontroverse und apologetischer Haltung Werte der Hebräischen Bibel im christlichen Denken und Leben vernachlässigt wurden. Jesus ist nach christlichem Glauben der wahre Messias: Abgesehen von zwangsläufigen, einseitigen Ausdrücken dieses Messianismus in der Geschichte hat Jesus selbst darauf hingewiesen, dass es noch vieles zu tun gibt und vieles zu offenbaren ist, »der Helfer aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren«⁷⁽¹⁸⁾. »Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn jener aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen«⁸⁽¹⁹⁾. Dies bedeutet, wie ich

meine, dass Jesus, der diese Worte sprach, und Johannes, der sie aufzeichnete, überzeugt waren, dass noch nicht alle Dimensionen des Messianismus Jesu erschlossen worden waren; dass, wie Gabriel Moral richtig beobachtet hat, diese »fortlaufende Offenbarung«^{9a} selbst in der kommenden Welt andauert, da es ein dauerndes Verhältnis zwischen dem transzendenten Gott und menschlichen Personen gibt – die menschliche Gemeinschaft. Man muss das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Judentum im Licht der vollen Offenbarung und Verwirklichung des messianischen Reiches sehen. Die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Judentum müssen in wahrhaft ökumenischem, tief respektvollem Geist studiert und gelebt werden. Dies geht klar aus der vatikanischen Erklärung über dieses Verhältnis hervor und auch aus dem Kontext, in dem die jüdisch-christlichen Beziehungen entwickelt werden. Es ist auch klar, dass die Kirche wünscht, dass wir diese Beziehung aus eschatologischer Perspektive entwickeln. Das Konzilsdokument, das der Zukunft entgegenseht, stellt fest: »Mit den Propheten und mit dem Apostel (Paulus) erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme des Ewigen Namen rufen, ihm dienen mit vereinter Schulter«⁹⁽²⁰⁾...

Kontinuität – Diskontinuität^{9a}

Deshalb können wir nicht einfach in Begriffen von Kontinuität oder Diskontinuität sprechen. Beide treffen zu. Es gibt Kontinuität, es gibt Unterbrechung, und es gibt Erfüllung. Aber sie sind alle Aspekte einer fortgesetzten Heilsgeschichte. Solange das endzeitliche Königreich Gottes nicht auf Erden errichtet ist, handelt Gott ausdrücklicherweise durch Israel und die Kirche. Das Wort Gottes wird immer noch an Israel gerichtet. Israel empfängt noch immer die Gaben Gottes, »denn unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes«¹⁰⁽²¹⁾. Und obgleich die Mehrzahl der Juden Jesus nicht als den Messias anerkannte, bleibt dieses Volk Gott teuer und wegen seiner Auserwählung von Gott geliebt. Sogar die Nicht-Anerkennung Jesu als den Messias bedeutet »Reichtum für die Welt... und für die Heiden«¹¹⁽²²⁾. Wenn die Bibel wirklich eine ständige Quelle des Glaubens und Lebens sein soll, wenn die Botschaft der Bibel eine tägliche Wirklichkeit bleibt, dann sollten die Beziehungen zwischen Kirche und Judentum immer betrachtet werden in diesem weiten Kontext, in der tiefen Perspektive der vollendeten Erlösung der ganzen Menschheit. Die Kirche aus Juden und Heiden ist, indem sie Jesus als den Messias anerkennt, sich wohl bewusst, dass sie noch immer auf dem Weg zur endgültigen Verwirklichung des Reiches ist. Sie weiss, dass in Jesus das Reich tatsächlich verwirklicht worden ist, aber diese Verwirklichung, diese Neuheit, in gewisser Weise dieses absolute Neue, nicht das endgültige Ziel ist, sondern eine neue, unermessliche Dimension fortwährenden göttlichen Handelns in der Geschichte der Menschheit. Deswegen werden wir in den Beziehungen zwischen Kirche und Judentum immer drei Elementen begegnen: Kontinuität, Erfüllung und Diskontinuität; aber alle spielen eine Rolle bei der Vorbereitung des endzeitlichen Reiches Gottes in einem neuen Himmel und einer neuen Erde. So scheint mir, dass Gott durch den bleibenden Wert der Hebräischen Bibel und jüdischer Tradition handelt sowie auch

⁵⁽¹⁶⁾ 2 Petr 3, 12. [Zur Übersetzung der Texte des NT vgl. »Jerusalem Bibel«, 1968; vgl. u. a.: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Freiburg 1980. Herder. Anm. d. Red. d. FrRu.]

⁶⁽¹⁷⁾ SIDIC, Vol. V, No. 1, 1972, S. 6 f., 10.

⁷⁽¹⁸⁾ Jo 14, 26.

⁸⁽¹⁹⁾ Jo 16, 12 f.

^{9a} Vgl. dazu: A. Wikenhauser, RNT 1961, S. 295.

⁹⁽²⁰⁾ Zeph 3, 9; Is 66, 23; Ps 65, 4; Röm 11, 11–32; SIDIC: vol. 5, No. 1, 1972, S. 12. [Zur Übersetzung der Texte aus dem AT vgl. N. H. Tur-Sinai. Jerusalem 1954.]

^{9a} Ibid. S. 27.

¹⁰⁽²¹⁾ Röm 11, 29.

¹¹⁽²²⁾ Röm 11, 12.

durch beide, Altes und Neues Testament und christliche Tradition, um sein Reich vollkommen zu errichten.

Kontinuität und Erfüllung^{11a}

Ein Denken im Sinne von Kontinuität und Erfüllung in eschatologischer Perspektive leugnet nicht den Unterschied, sogar nicht die Diskontinuität zwischen Judentum und Kirche, aber für einen Christen, der sein Denken auf die Heilige Schrift und die göttliche Offenbarung stützt, ist es nicht erlaubt, so zu handeln, als ob die Bedeutung des Judentums und der jüdischen Religion mit der Ankunft Jesu zu Ende gekommen und als ob das Judentum ein Fossil der Vergangenheit sei.

Hier ist einiges anzumerken: Judentum und die Christenheit haben beide Entwicklungen gekannt, oft im Gegensatz und in polemischer Haltung gegeneinander. Nach der Trennung zu Ende des 1. Jahrhunderts wurden sie zu zwei getrennten Weltreligionen, die aber beide weiter auf göttlicher Offenbarung beruhen und ihr Denken und Leben, jede auf ihre Art und Weise, weiterentwickelten. Zu einer Zeit, da wir von neuem die wesentlichen Bande wahrzunehmen beginnen, mit denen uns der Herr der Geschichte zusammenbindet, werden wir uns zunehmend bewusst der biblischen Grundlage unserer Existenz und der gemeinsamen Erwartung der eschatologischen Tendenz göttlichen Tuns in der Geschichte.

Es lohnt sich, einen Augenblick bei der Art und Weise zu verweilen, wie das Vatikanische Konzil darum rang, die Realität des Gottesvolkes zu erhellen. Noch einmal benutzte das Konzil bekanntlich das biblische Konzept vom »Gottesvolk«, um das Wesen der Kirche auszudrücken. Dies brachte notgedrungen die Frage mit sich nach dem Verhältnis zwischen Israel als Volk Gottes und der Kirche als Volk Gottes. Man nennt die Kirche »das neue Volk Gottes«¹²⁽²³⁾. Aber wie verhält es sich dann mit dem »alten« Volk Gottes? Die Texte geben darüber keine klare Auskunft. Aber die dogmatische Konstitution über die Kirche, die von den Juden heutzutage spricht, stellt fest: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk [d. i. die Kirche] auf verschiedene Weise hingeordnet. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheissungen gegeben wurden und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: Die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue« (vgl. Röm 11, 28–29/13/13a/24). Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen spricht (nach dem Kommen Christi) von »den Juden« und nicht vom jüdischen »Volk« oder »das Volk Gottes«. Doch in der *expensio modorum* wird eindeutig festgestellt, dass das Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit damit »auf keine Weise zu entscheiden beabsichtigt, in welchem Sinne das jüdische Volk – nach den Worten der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia* Nr. 16 »dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so geliebte Volk bleibt«. Dies bedeutet nach dem Vatikanischen Konzil, dass es das erwählte Volk bleibt, aber dass die genaue Bedeutung darüber weiter erforscht werden muss.

Wir können nicht bloss von einem Schisma sprechen; Juden wie Christen sind Volk Gottes. Der Unterschied

zwischen ihnen besteht grundsätzlich in der verwirklichten Eschatologie in Christus, die eine einzigartige Situation geschaffen hat. Die Christen sind mit diesem eschatologischen Ereignis verbunden, in dieses hineingetauft, aber sie müssen seine Bedeutung und seine historische Dimension in Zeit und Raum auf die ganze Geschichte der Menschen ausdehnen. Die Juden andererseits, die ihrem offenbarten Erbe treu bleiben und so ein Segen für die Menschheit sind und das »noch nicht« des ganzen messianischen Zeitalters bezeugen, zwingen die Christen, sich der Dimensionen des endzeitlichen eschatologischen Ereignisses lebendiger bewusst zu werden. Wenn beide, sowohl Judentum wie Kirche, auf diese Weise eine Rolle in der Geschichte Gottes mit der Menschheit spielen, wird eine notwendige Spannung zwischen ihnen bestehen, eine Spannung, wie sie zwischen dem »noch nicht« und dem »schon« besteht, aber beide sind auf dem Weg zur und in der Perspektive der endzeitlichen Erfüllung. So betrachtet, besteht andererseits ein dringendes Bedürfnis für ein positives Verhältnis zwischen Judentum und der Kirche auf der Basis göttlicher Offenbarung selbst, ein Verhältnis, in dem sich durch echten Respekt, gegenseitige Kenntnis und gegenseitiges Lernen, eine eschatologische, aber tatkräftige historische Dynamik die Geschichte auf ihre Vollendung zubewegt.

Partikularismus und Universalismus^{13a/13b}

Ein wesentlicher Punkt in diesem dialektischen Verhältnis ist die Tatsache, dass das Judentum vor allem ein Volk ist mit einer geoffenbarten Religion, verbunden mit einem Land, hingegen ist das Christentum eine Religion, die weder mit einem Land noch mit einer ethnischen Gruppe verbunden ist. Hier spielt natürlich die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus eine Rolle. Aber das Judentum hat von Anfang an immer eine universalistische Tendenz gehabt. Partikularismus schliesst notwendigerweise nicht Universalismus aus; beide gehören wesentlich zur Heilsgeschichte. Gott rettet die Menschheit nicht allgemein; er rettet *diesen* Menschen, *dieses* Volk, und durch diesen Menschen, dieses Volk erreicht er alle anderen. Das bedeutet, dass es eine Heilsgeschichte gibt. Geschichte ist immer konkret. Heilsgeschichte und göttliche Offenbarung ereignen sich in der konkreten Welt durch und in Ereignissen.

Im Christentum werden Religion und Glaube manchmal primär als eine Lehre angesehen, aber dann entsteht die Gefahr, dass der Glaube zu sehr vom Leben getrennt wird, dass er möglicherweise zu theoretischer Ansammlung abstrakter Wahrheiten wird. Glaube ist vor allem Ausdruck eines wirklichen existentiellen Bundes zwischen Gott und dem Menschen, der das ganze Leben individuell und als Gemeinschaft miteinbezieht. Während Christen realistischer werden, ernsthafter an der Geschichte teilnehmen, werden wir gleichzeitig mit dem erneuten Augenschein jüdischen Volkstums in der Errichtung ihres eigenen Staates konfrontiert¹⁴⁽²⁵⁾.

...

Verbundenheit von Volk und Land^{14a}

Über die religiöse Dimension der Verbundenheit zwischen dem jüdischen Volk und dem Land der Väter hat es Diskussionen gegeben, aber es ist noch viel darüber nachzudenken. Es ist nicht meine Absicht, dieses Problem ausführlich zu erörtern, aber eines ist sicher: Die Verbindung zwischen Volk und Land gehört zur Identität des

^{13b} Vgl. dazu: Shemaryahu Talmon: Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht, in: *FrRu* XXVIII/1976, S. 33–39.

¹⁴⁽²⁵⁾ *SIDIC*, vol. V, No. 1, 1972, S. 12–14.

^{14a} *Ibid.* S. 29.

^{11a} *Ibid.* S. 27.

¹²⁽²³⁾ Vgl. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen »*Nostra aetate*«.

¹³⁽²⁴⁾ Vgl. Abbott, S. 24.

^{13a} S. in: Die Dogmatische Konstitution über die Kirche (»*Lumen gentium*«) aus: »*Kleines Konzilskompendium*«, hrsg. v. K. Rahner / H. Vorgrimler. Herder Bücherei 270/71/72/73 (1966), S. 141.

Ibid. S. 28.

jüdischen Volkes, und wenn wir unser Verhältnis ernst nehmen wollen, muss diese Verbindung gründlich untersucht werden¹⁵⁽²⁶⁾. Wir müssen uns fragen, was diese Verbindung, die sich auf die Offenbarung im Tenach stützt, im Plane Gottes bedeutet und was sie deshalb für uns Christen bedeutet. Diese Frage berührt unter anderem viele schwierige soziale, politische und historische Probleme. Aber dies sollte uns nicht daran hindern, sie ernsthaft in Betracht zu ziehen. Ich wage zu behaupten, dass das offene und religiöse Studium dieses Phänomens uns helfen mag, den realistischen und historischen Charakter göttlicher Offenbarung besser zu erkennen und so die unnatürliche Trennung von Leben und Glauben zu überwinden. Die Tendenz der modernen Theologie, die Einbeziehung der Gläubigen in soziale und politische Realitäten^{15a(27)} hervorzuheben, mag einen Berührungspunkt mit dem jüdischen Denken vorbereiten und ein besseres Verständnis zwischen Juden und Christen schaffen. Dies mag eine tiefere, allgemeinere Teilnahme an der Vorbereitung des Reiches Gottes auf Erden fördern. Darüber hinaus hat dieses Nachdenken über die Heilsgeschichte möglicherweise eine Auswirkung auf mehrere Aspekte christlicher Theologie, z. B. die Begriffe der Erlösung und des Messianismus, von denen einige in der Schrift geoffenbarten Dimensionen wegen übermässiger Spiritualisierung vielleicht übersehen worden sind. Diese »weltlichere« Betrachtungsweise von Offenbarung und Erlösung unterstreicht die menschlichen, horizontalen Aspekte geoffenbarter Religion. Dies steht zweifellos in Zusammenhang mit den heutigen Säkularisierungstendenzen und mit den Bestrebungen, den Glauben für den Menschen von heute relevanter zu machen. Jedoch sollte diese Tendenz den göttlichen Charakter der Offenbarung und ihre ungeheuren und unbegreiflichen Reichtümer, wie sie der Herr seinem Volke kundgetan hat und die ihren Höhepunkt in Christus erreichte, nicht vernachlässigen oder schmälern. Es könnte eine unterschiedliche Betonung geben oder vielleicht eine Suche nach einem vollständigeren, totaleren Verständnis und einer Ausdrucksweise über die göttliche Offenbarung in der menschlichen Geschichte.

¹⁵⁽²⁶⁾ Vgl. Die Erklärung der holländischen reformierten Kirche, 1970.
^{15a(27)} J. B. Meth, D. Bonhoeffer u. a.

Das Volk Gottes^{15b}

Die tatsächliche Erneuerung der Kirche beginnt die Christen aufzuwecken, so dass sie auf einige vergessene Aspekte der christlichen und biblischen Botschaft aufmerksam werden. Schon die Tatsache, dass das Vatikanische Konzil erneut den Titel »Volk Gottes« betonte, beinhaltet ein Bewusstsein der Bewegung in eschatologischer Perspektive. Überdies möchten viele Christen heute in Ablehnung einer Überbetonung von Institution und Struktur die prophetische Aufgabe der Kirche unterstreichen. Dies, wie sie sagen, würde eine glaubenstreue Antwort auf die biblische Offenbarung sein, die noch immer die wirkliche Quelle christlichen Lebens sein sollte¹⁶⁽²⁸⁾.

...

Obenstehend sind einige Gedanken über den Weg, auf dem eine christlich-theologische Sicht des Judentums entwickelt werden könnte. Viel Arbeit, viel Studium und Dialog sind noch nötig, doch scheint es mir, dass diese Zeit der Forschung, der Erneuerung und der Öffnung einen sehr wichtigen Ausgangspunkt für ein wahres, tiefes Verständnis zwischen der Kirche und dem Judentum anbietet.

Eine grosse Aufgabe liegt vor Theologen, Exegeten, Historikern und Soziologen. Wir sehen uns vielen Schwierigkeiten gegenüber, Schwierigkeiten, die auf einigen »traditionellen Ansichten« beruhen, auf gewissem Widerstand und Mangel an theologischer Flexibilität und auf der tiefen Realität jüdisch-christlicher Beziehungen an sich. Jedoch hat man den Eindruck, dass eine neue Offenheit in offiziellen Kirchendokumenten und bei zunehmender Zahl christlicher Denker, die sich eingehend befassen mit dem Studium der Bedeutung einer sich rasch wandelnden Welt, die neue Möglichkeiten für die Entwicklung einer christlichen Theologie des Judentums bietet. Bisher gibt es in der christlichen Geschichte dafür keinen Präzedenzfall^{17/17a(29)}.

^{15b} Ibid. S. 29.

¹⁶⁽²⁸⁾ SIDIC, vol. V, No. 1, 1972, S. 14–16.

¹⁷⁽²⁹⁾ Ibid. S. 16.

^{17a} Inzwischen erschienen seit dem Tod von C. A. Rijk zu dieser Thematik: 1977: *Clemens Thoma: Christliche Theologie des Judentums*. (Vgl. FrRu XXX/1978, S. 56–58.) *Franz Mussner: Traktat über die Juden*, 1979 (s. u.).

5 Traktat für Juden und Christen

Ein Buchbericht von Clemens Thoma

Der Regensburger Neutestamentler Franz Mussner hat sich mit seinem Buch: »Traktat über die Juden« (Kösel Verlag München 1979, 399 Seiten) unüberhörbar und nachhaltig ins moderne christlich-jüdische Gespräch eingeschaltet. Der Schreiber dieses Berichts, der sich selbst auch um das theologische Gespräch mit den Juden müht und der sich von Mussner wohlwollend verstanden weiss¹, hegt schon seit langem etwa folgenden Wunschtraum: Ein zünftiger Neutestamentler mit sicherem Blick für neutestamentliche Details und grosse offenbarungsgeschichtliche Zusammenhänge möge sich mit vollem Engagement der christlich-jüdisch-menschheitsgeschichtlichen

Anliegen theologisch annehmen. Er dürfe kein zorniger, über Christentum und Kirche frustrierter Mann sein. Voraussetzung für sein engagiertes Unterfangen sei vielmehr seine erwiesene Fähigkeit, genuin kirchlich-christliche Anliegen deutlich und ökumenisch zum Tragen zu bringen. Mit gleicher Intensität müsse er vom tragischen und schuldhaften christlich-kirchlichen Antijudaismus betroffen sein und müsse für die Juden und ihren theologischen und humanen Rang vor seinen Kollegen und seinem Publikum voll eintreten. – Ein Wunschtraum ist immer zu hochgestochen. Mussners Buch hat aber sehr viel davon realisiert.

Folgende Sätze, die ziemlich am Schluss von Mussners Buch stehen und sich vorwiegend auf Röm 9–11 beziehen, können einen günstigen Einstieg in die Art und

¹ Vgl.: »Christliche Theologie des Judentums« von Clemens Thoma. Buchbericht von F. Mussner in: FrRu XXX/1978, S. 56 ff. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

Richtung des Mussnerschen Denkens über die Juden, die Christen, Jesus Christus und die Heilsgeschichte vermitteln: »Was ist mit diesen eigenartigen ›Wegen‹ der Heilsführung Gottes erreicht? Jedenfalls dies: Damit bleibt der Jude bis zum Ende der Zeiten: als Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte, aber auch für die Undurchschaubarkeit der göttlichen Heilsführung. Die Tora hilft dem Juden dabei, Jude zu bleiben. Gott hat nach Ex 9, 16 (= Röm 9, 17) einst den Pharao verstockt, ›damit ich an dir (dem Pharao) meine Macht erweise und damit mein Name bekannt gemacht werde auf der ganzen Erde‹. Er hat auch Israel verstockt, damit am Ende seine sich aller erbarmende Macht und damit ›die Gotttheit Gottes‹ vor aller Welt offenbar werden« (333). »Der Gott, der an Israel gehandelt hat und handelt, hat auch an Jesus gehandelt. In diesem an Jesus von Nazareth sich offenbarenden Handeln Gottes, besonders im Sterben und in der Auferstehung Jesu, hat dann auch die Kirche ihren legitimen Ort neben Israel, auch wenn der Jude die Kontinuität des Heils und des Heilshandelns Gottes anders sieht als der Christ. Aber darob darf der Christ nicht den Stab über den Juden brechen. Denn Gott allein weiss letztlich, warum der Jude die Dinge anders sieht als der Christ und warum für ihn Jesus von Nazareth nicht erkennbar und darum auch nicht annehmbar war und ist« (334).

Für Mussner bilden einerseits die bleibende Erwählung Israels – durch Schuld und »Verstockung« hindurch – sowie andererseits der unchristliche Exodus der Kirche aus Israel und der menschen- und judentumsfeindliche christlich-kirchliche Antijudaismus den Rahmen, in den er seine Gedanken und sein Engagement hineinstellt. Er beschäftigt sich daher (bes. S. 88–175) intensiv mit dem Alten Testament und betont dabei, man könne keine scharfe Trennungslinie zwischen der alttestamentlichen Theologie und der Theologie des Judentums ziehen (119), weil das alttestamentliche Glaubenserbe und die an die Väter gegebenen Verheissungen im heutigen Judentum weiter wirken. Ebenso sind ihm alle Anknüpfungs- bzw. Kontinuitätspunkte zwischen Altem und Neuem Testament wichtig. Es schimmert bisweilen eine verhaltene Freude zwischen den Zeilen hindurch, wenn Mussner nach gründlicher Untersuchung auf eine theologische alt-neutestamentliche Entsprechung hinweisen kann. Etwa: »Der Apostel Paulus hat durchaus richtig erkannt, dass es sich in der Aussage von Gen 15, 6 um einen Basissatz von höchst theologischem Rang handelt (vgl. Gal 3, 6; Röm 4, 3)« (111). Ähnlich merkt man Mussners Betroffenheit, wenn moderne jüdische Jesusautoren, deren Einwände er sehr ernst nimmt, von einem gewissen »Un-Judentum« Jesu reden. Ihnen und gewissen christlichen Abgrenzungsstrategen gegenüber betont er mehrmals, Jesus sei »nicht aus dem Rahmen des Judentums herausgefallen« (z. B. 193, 195). Ja, er geht in dieser Frage zu einem recht kühnen Angriff über: »Jesus ist die eigentliche ›Frucht‹ Israels, der geistliche ›Extrakt‹, die geistliche ›Quintessenz‹ Israels, seine ›Aufgipfelung‹, seine ›Summe‹... Er ist nicht bloss ein wahrer, unverfälschter Israelit (vgl. Joh 1, 47), sondern er repräsentiert Israel. Ich fürchte allerdings, dass ich mit dieser These weder bei den Juden noch bei den christlichen Theologen gut ankomme« (208). ... »Wird... Jesu Judesein radikal genommen, dann wird Jesus als Israel sichtbar und in diesem Augenblick die Bestimmung Israels selbst. Der Gottesknecht Jesus und der Gottesknecht Israel offenbaren ihre ›Identität‹. Worin könnte diese bestehen? In den folgenden Entsprechungen:

- Israel ist der Erwählte Gottes – Jesus ist der Erwählte Gottes.
- Israel ist der ›Gekreuzigte‹ – Jesus ist der Gekreuzigte.
- Israel wird gerettet werden – Jesus ist der schon Gerettete« (209).

Mussner wirft in diesem Zusammenhang christlichen Theologen vor, dass das Judesein Jesu von ihnen doketisch unterdrückt werde (210).

Die von Gott gnädig verfügte innere Einheit und Offenheit zwischen alttestamentlicher Offenbarung und dem Judentum einerseits und dem Neuen Testament andererseits trägt nach Mussner intentionalen, die Geschichte der ganzen Menschheit betreffenden Charakter: »Denn dadurch, dass die Kirche Jesus von Nazareth als den verheissenen Messias verkündigte und verkündigt, ist die alttestamentlich-jüdische Messiasidee in das Denken der Völkerwelt eingerückt und in ihm virulent geworden, aber nicht bloss durch die Kirche, sondern weiterhin auch durch das Judentum selbst« (125).

Diese grossen historischen und theologischen Zusammenhänge von Abraham über Jesus Christus und die rabbinischen Weisen bis hin zum heutigen christlich-jüdischen Weltauftrag sind von Mussner aus grosser innerer Weite und Toleranz dargestellt worden. Will man aber nicht im Pathos enden, sondern den Weg christlich-jüdischen Verstehens, Geltenlassens und Aufmerksam-Machens richtig weiter pfaden, dann hat man eine Menge von Stolpersteinen ins Kalkül zu nehmen. Mussner leistet hier Unentbehrliches. Er vermag die teilweise horrende Diskrepanz zwischen den Aussagen des Neuen Testaments und dem anschliessenden Verständnis der neutestamentlichen Texte in den Evangelien und bei Paulus an vielen Stellen aufzuweisen. In das »Auslegungsgeschäft« schlichen sich von allem Anfang an Vorurteile und Verengungen ein. Mussner kommt zwar bei Paulus nicht an einer gewissen Sachkritik vorbei: Es sei ihm (trotz Röm 3, 31) nur zum Teil gelungen, das Gesetz »in seiner wahren Geltung und Bedeutung in der Heilsgeschichte... hinzustellen« (231). Nach eingehender Untersuchung einer ganzen Reihe von Stellen vermag Mussner dann aber Paulus vor vielen Auslegern in Schutz zu nehmen. »Paulus entreisst weder Abraham noch die Schrift den Juden und reklamiert sie für die Kirche« (234). »Dass Paulus das Christentum ›hellenisiert‹ habe, ist als absoluter Unsinn zu bezeichnen. Paulus denkt in den ›jüdischen Kategorien‹... Paulus gehört ja gerade, ähnlich wie Jesus und Jakobus, zu den grossen Ethikern des Judentums und des Christentums« (235). »Die christliche Theologie muss endlich lernen, so über Israel zu denken und zu reden, wie es der Apostel und Jude Paulus getan hat« (241). In den Evangelien findet Mussner mehrere Stellen mit einem stilisierten antipharisäischen Feindbild. Aus ihnen sei dann ein Antijudaismus herausgelesen und gerechtfertigt worden. Letztlich aber habe kein Evangelist – und erst recht nicht Jesus – die Juden definitiv vom Heil beschrieben. Über das Johannesevangelium als Ganzes urteilt er (vor allem im Zusammenhang mit Joh 4, 22; 10, 15 f.) abschliessend: »Trotz des ›Antijudaismus‹ des Johannesevangeliums, wie er vor allem in dem so oft mit einem negativen Akzent versehenen Begriff ›die Juden‹ zum Ausdruck zu kommen scheint und der in der christlichen Theologie Mitursache ihres Antijudaismus wurde, hat der Johannesevangelist das jüdische Volk nicht vom Heil beschrieben« (292 f.).

Die Darlegungen Mussners über den in den Evangelien aufscheinenden Antipharisäismus (253–281), über die

eventuell Schuldigen am Tode Jesu (293–305) und über die Frage der Erkennbarkeit Jesu und seines Anspruches für die damaligen Juden (310–335) sind – ausser den Untersuchungen über Paulus und die Evangelisten – weitere Voraussetzung für den Aufbau einer judentumsfreundlichen und judentumsverbundenen Ekklesiologie. Ausser den zu Beginn dieses Buchberichts stehenden diesbezüglichen Sätzen sind folgende Aussagen für Mussner besonders charakteristisch: »Die Kirche ist nicht das Volk Gottes, das an die Stelle des alttestamentlichen Gottesvolkes Israel getreten ist, vielmehr stellt die Kirche, die nach Röm 11, 1 nur »Mitteilhaberin an der Wurzel« (Israel und seine Väter) ist, das erweiterte Volk Gottes dar, das zusammen mit Israel das eine Volk Gottes bildet« (24). Mussner macht hier keine rationalistischen Heilsgeschichtskonstruktionen. Was ihn dabei fasziniert, ist das undurchschaubare Handeln Gottes an Israel vor der Kirche, neben der Kirche und trotz der Kirche. Im Zusammenhang mit Röm 11, 26–28 fragt er z. B., wie denn »ganz Israel« (auch das von Gott »verstockte Israel«) gerettet werde. Er antwortet: ... »einzig und allein durch eine völlig vom Verhalten Israels und der übrigen Menschheit unabhängige Initiative des sich *aller* erbarmenden Gottes, die konkret in der Parusie Jesu bestehen wird. Der Parusie-Christus rettet ganz Israel ohne vorausgehende »Bekehrung« der Juden zum Evangelium. Gott rettet ganz Israel auf einem »Sonderweg«, der ebenfalls auf dem Gnadenprinzip (*sola gratia*) beruht und damit die Gottheit Gottes, seine »Wahl«, seinen »Ruf« und seine Verheissungen an die Väter und seinen von allen menschlichen Wegen und Spekulationen unabhängigen »Ratschluss« zur Geltung bringt« (59 f.). Wo viel Licht ist, gibt es auch wenigstens ein bisschen Schatten. Es wäre wohl gut gewesen, wenn Mussner auch

die Targumim beigezogen hätte. Sie waren ja nicht nur für Paulus, sondern auch für das pharisäisch-rabbinische Judentum ein wichtiger Ausdruck ihres Bundes- und Erwählungsbewusstseins, ihrer Messias- und Geisteserwartungen und ihrer Beurteilung der nichtjüdischen Völker. Die Targumim hätten Mussners Darlegungen eine vielleicht noch deutlichere Fundierung im Judentum gegeben. Ganz leicht am Rande des Mussnerschen Buches stören auch einige allzu kurze abwehrende Aussagen über moderne jüdische Autoren und Strömungen (Karl Marx, Ernst Bloch etc.). Sie wären wohl besser unterblieben (z. B. S. 171, 173). Von vielleicht grösserem Gewicht ist folgende Kritik: Im Gefolge vieler jüdischer Autoren schreibt Mussner: »Der Jude versteht sich ja selbst falsch, wenn er das transzendente Geheimnis seiner Existenz nicht mehr sehen will... Ein atheistischer »Jude« ist eine »*contradictio in adiecto*«, ein Widerspruch in sich selbst« (33). Man weiss doch, dass es auch anders tönen kann: ein atheistischer Jude sei zwar möglich, aber ein Jude, der Christ werde, sei ein Widerspruch in sich selbst! Ausserdem legt ja Mussner selbst grosses Gewicht auf Röm 11, 32: »Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen.« Ist es nicht eine Art Kurzschluss, die atheistischen Juden – die sich auch heute durchaus nicht als geistig-völkische Widerspruchsbündel fühlen – und die atheistischen Nichtjuden aus theologischen Überlegungen auszuklammern? Hier müssten die theologischen Linien Mussners noch weiter ausgezogen werden. Etwa die moderne-jüdische Mystik von Rav A. I. Kook könnte dabei Hilfestellungen bieten. Die kritischen Nebenbemerkungen können und dürfen Mussners magnum opus nicht verdunkeln. Möge es für viele Fachkollegen und Verkünder paradigmatisch werden.

6 Das Neue Testament in jüdischer Forschung

Eine Würdigung für Samuel Sandmel

Von Dr. Reinhard Neudecker SJ, Professor für rabbinische Literatur am Päpstlichen Bibelinstitut Rom*

Am 4. November 1979 starb in Cincinnati Professor Dr. Samuel Sandmel. Er galt in den USA als der exponierteste jüdische Wissenschaftler auf dem Gebiet des Neuen Testaments und seiner Beziehung zum Judentum. Ein französischer Katholik und international anerkannter Exeget hat ihn als den besten jüdischen Neutestamentler der Gegenwart bezeichnet.

Samuel Sandmel wurde am 23. September 1911 in Dayton, Ohio, geboren. 1937 wurde er am Hebrew Union College, der Hochburg des amerikanischen Reformjudentums, zum Rabbiner ordiniert. An den Universitäten Duke und Yale studierte er Neues Testament und hellenistische Literatur. Seine Lehrer waren liberale Protestanten. Besonderen Einfluss auf ihn hatte der bedeu-

tende Forscher des hellenistischen Judentums, Erwin R. Goodenough, ein ordinierter Methodist.¹ Unter ihm hat Sandmel mit einer Arbeit über Philo promoviert.² Die beiden verband Freundschaft. Und Sandmel sagte einmal, allzusehr hinter dem Meister und Freund zurückstehend, der Grossteil dessen, was er über Paulus geschrieben habe, stamme von Goodenough, und er könne nicht mehr sagen, wo Goodenoughs Ansichten aufhören und seine eigenen »geringfügigen Erweiterungen« beginnen. Viel hat Sandmel von R. Bultmann gelernt und hat sich zu seinen Schülern gerechnet. Bultmann, »der grösste Neutestamentler unserer Tage« und »einer der wahrhaft Grossen aller Zeiten«, hat ihn wie zahllose christliche Neutestamentler entscheidend beeinflusst.

Im Jahre 1952 wurde Sandmel an das Hebrew Union

* Prof. Sandmel bin ich 1969 zum ersten Mal begegnet und habe ihn seit 1971 während eines längeren Studiums am Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion in Cincinnati tiefer kennengelernt. Obwohl ich in erster Linie rabbinische Literatur studierte, betrachte ich ihn als einen für mich entscheidenden Lehrer und als Freund. Vor allen anderen Dingen schätzte ich ihn, weil er – wie man auf jiddisch sagt – ein *Mensch* war. Die Würdigung sei ein bescheidener Dank an ihn und die Institution, an der er gearbeitet hat.

¹ Goodenough bezeichnete sich als »Exchrist«. Das bedeutete jedoch, wie Sandmel sagt, lediglich, dass er mit der traditionellen Religion im Streit lag, nicht aber mit Gott.

² Die Dissertation ist in überarbeiteter Form zuerst in *HUCA* 25 und 26 (1954 und 1955) unter dem Titel »Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature« erschienen.

College in Cincinnati berufen und war dort Professor für Bibel und hellenistische Literatur (zu der das Neue Testament gehört). Er hat etwas bedauert, dass ein Teil seines Fachs, das Neue Testament, am Hebrew Union College nicht voll zur Geltung kommen konnte.³ Da ihm die gewünschte Anregung durch akademische Lehrtätigkeit fehlte, griff er um so eifriger zur Feder.⁴ Schliesslich entwickelte sich eine Liebe zur Universität von Chicago, die dazu führte, dass er 1978 einen Ruf an die theologische Fakultät annahm.

Sandmels Wissenschaft ist stark von seiner eigenen Persönlichkeit geprägt. Was an ihm besonders auffiel, war die Weite seines Interesses und dessen, was er »verantwortliche Kompetenz« nannte. Er hat einmal geschrieben, die Wissenschaft zeige sich am besten, wenn sie so breit und so vollständig wie möglich sei. Er besass einen Sinn für die Wirklichkeit. Den gesunden Menschenverstand hielt er mit gutem Grund für die grösste und wichtigste Begabung eines Wissenschaftlers, und er besass ihn selbst in vollem Mass.⁵ Er vertrat persönliche Auffassungen, ohne sie durch die Meinung anderer absichern zu müssen.

Sandmel war bescheiden. Es gab einen Berg von Wissenschaft; er beherrschte viel davon, und viel, so gab er zu, beherrschte er nicht. Er hatte vieles gelesen, nicht alles. Er stellte sein Wissen nicht zur Schau. Einem Buch, das über sein Spezialgebiet handelt, gab er den Untertitel: »Sicherheiten und Unsicherheiten«. Er war überzeugt, dass auf jedes Faktum aus dem ersten christlichen Jahrhundert, über das man sicher sein kann, neun Pseudofakten kommen, über die man im unsicheren ist.

³ Es ist natürlich nicht zu erwarten, dass das NT im Programm einer Rabbinerausbildung eine grosse Rolle spielt. Es hatte in Cincinnati etwa den Stellenwert, den die rabbinische Literatur an einem römischen Priesterseminar einnimmt. Die Doktoranden (unter ihnen christliche Studenten), um die sich Sandmel besonders kümmerte, boten auch nicht den gewünschten Ausgleich, da sie im allgemeinen nicht wegen des NT nach Cincinnati kamen.

⁴ Sandmel schrieb die folgenden Bücher: *A Jewish Understanding of the New Testament* (New York 1956); *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (New York 1956); *The Genius of Paul: A Study in History* (New York 1958); *The Hebrew Scriptures: An Introduction to Their Literature and Religious Ideas* (New York 1963); *We Jews and Jesus* (New York 1965); *Herold: Profile of a Tyrant* (Philadelphia 1967); *We Jews and You Christians: An Inquiry into Attitudes* (Philadelphia 1967); *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties* (New York 1969); *The Several Israels and an Essay: Religion and Modern Man* (New York 1971); *The Enjoyment of Scripture: The Law, the Prophets and the Writings* (New York 1972); *Two Living Traditions: Essays on Religion and the Bible* (Detroit 1972); *Alone Atop the Mountain (a novel about Moses)* (Garden City 1973); *A Little Book on Religion (for people who are not religious)* (Chambersburg 1975); *When a Jew and Christian Marry* (Philadelphia 1977); *Judaism and Christian Beginnings* (New York 1978); *Anti-Semitism in the New Testament?* (Philadelphia 1978); *Philo of Alexandria: An Introduction* (New York 1979). Sandmel ist Herausgeber des Buches *Old Testament Issues* (New York 1968). Dazu kommen zahlreiche Artikel. Die Novelle »The Colleagues of Mr. Chips« wurde in *Best American Short Stories of 1961* aufgenommen. – Sandmel betrachtete Wiederholungen nicht als Sünde eines Wissenschaftlers. Warum konnte er etwas, das er schon einmal irgendwo geschrieben hatte, nicht nochmals sagen? Die Bücher über die Bibel (AT) sind mit grosser Liebe geschrieben worden und verraten den Rabbiner. Über das Buch *The Hebrew Scriptures* schrieb kein Geringerer als O. Eissfeldt, »dass es zu den über nationale und konfessionelle Grenzen erhabenen Einleitungen in das Alte Testament gehört, dass es aus wahrhaft kritischem Geist geboren ist und der Wissenschaft vom Alten Testament kräftige Anregungen gibt«.

⁵ Sandmel war kein weltfremder Stubengelehrter. Zu ihm konnte man nicht nur mit akademischen Problemen kommen. Da ich selbst eine nicht sehr aufs Praktische gerichtete Vergangenheit hinter mir hatte, holte ich mir in vielen Dingen bei ihm Rat und Information, z. B. wenn ich nach einem Gebrauchtwagen oder billigen Autoreifen suchte.

Sandmel war ehrlich. Diplomatisches Verhalten lag ihm nicht. Was andere vielleicht aus übergrosser Rücksicht auf Leser und Hörer verschwiegen hätten, wagte er zu sagen. Er gab auch offen zu, dass er gelegentlich eine bestimmte Absicht verfolgte. Religiöse Schriften (z. B. das Neue Testament) hatten selbstverständlich auch Unheil angerichtet. Wie kann in Zukunft Antisemitismus verhindert werden? »Ein Leiden heilt man nur, wenn man seine vollen medizinischen Zusammenhänge erkennt, wenn man das Leiden versteht.«⁶ Zu Sandmel hatte man Vertrauen. Dies ging so weit, dass Christen ihn baten, er solle zu ihnen reden, ohne zu verschleiern und zu beschönigen, auch wenn das für sie hart sei. Er hat sich immer an die Worte eines seiner Leser erinnert: »Was ein Christ wie ich von jemandem wie Ihnen erhofft, ist, dass er die Wahrheit in Liebe sagt.«

Sandmel und seine jüdischen Vorgänger⁷

Jüdische Forscher haben sich vor Sandmel mit dem Neuen Testament und dem historischen Jesus beschäftigt. Sandmel war mit ihren Leistungen nicht zufrieden. Montefiore repräsentierte eklektische Wissenschaft und besass keine eigenen originellen Ideen. »Klausner war der Amateurtalmudist und der Amateurpsychologe, der auf ziemlich seltsame Weise Dilettantismus auf die Evangelienstellen anwandte.« Sogar Isaac Meyer Wise, der Gründer des Hebrew Union College, war für ihn »im wesentlichen ein scharfsinniger Autodidakt und Homiletiker, der an den Haaren herbeigezogene Dinge schrieb«.⁸

Im allgemeinen galt für Sandmel, dass die jüdischen Wissenschaftler Amateure auf dem Gebiet des Neuen Testaments waren, die an der christlichen Wissenschaft vorbeigingen und das Neue Testament fast fundamentalistisch behandelten. Man habe manchmal den Eindruck, dass das Neue Testament sozusagen ein *koscheres* Arbeitsfeld geworden sei, die christliche Wissenschaft aber *treu* bleibe.

Jesus wurde von diesen Wissenschaftlern zum grossen Teil ins Judentum heimgeholt. J. Bonsirven SJ, der bekannte Forscher des Judentums zur Zeit Jesu, stellte dazu – nach Sandmel ein wenig mit Bedauern – fest: »Die Juden wollen Jesus zu sich ziehen, sie wollen nicht zu ihm kommen.«

Wenn Sandmel einige jüdische Wissenschaftler der Gegenwart so gut wie unbeachtet liess, will dies ganz und gar nicht besagen, dass er ihre Werke nicht kannte.

Das Neue Testament

Sandmel betont öfters, dass er zwei Hauptloyalitäten habe, die eine der objektiven Wissenschaft, die andere seinem jüdischen Erbe gegenüber. Objektivität sei freilich ein Ideal, das niemand wirklich erreiche. Dies gilt, was das Neue Testament betrifft, für Juden wie für Christen. Christen sind oft aufgrund ihrer persönlichen religiösen Empfindungen und aufgrund der christlichen Tradition, die sie prägt, befangen: »Für die Christen haben die Evangelien meines Erachtens über die Jahrhunderte die Bedeutung ›X‹ angenommen, während sie zur Zeit ihrer Abfassung ›Y‹ bedeuteten.«⁹ Juden sind Aussenseiter,

⁶ *Anti-Semitism* XV.

⁷ Vgl. besonders *We Jews and Jesus* 61–66, 88–93.

⁸ *Two Living Traditions* 254.

⁹ Auch die Juden haben ihre Bibel (das AT) mit den Augen der jüdischen Tradition (Talmud und Midrasch) gelesen. So kann man von ihnen und den Christen, die das AT durch das Prisma des NT (und der christlichen Tradition) sehen, überkritisch behaupten: »Das Alte Testament, das beide Traditionen gemeinsam besitzen, verstehen sie in ganz verschiedener Weise, fast als wäre es nicht dasselbe Buch.«

weil ihnen das Neue Testament nicht gehört, und begegnen ihm meist nicht unvoreingenommen; so ist Objektivität schwierig.

Sandmel schätzt Paulus viel höher als die Evangelien. Paulus findet seine bereitwillige Bewunderung, freilich nicht seine Zustimmung. In den Evangelien gibt es dagegen vieles, was er bewundert und dem er zustimmt, doch ist, aufs Ganze gesehen, sein Urteil über die Evangelien eher negativ. Einmal hat er sogar geschrieben, er sehe in ihnen »keine besondere Tiefe, keine aufsehenerregenden Perspektiven oder ungeheuer akute religiöse Einsichten, die andere heilige Schriften überragen«. Die Evangelien seien »kein Superlativ, weder als Literatur noch als religiöse Dokumente«. Sie sind antike Quellen und als solche für das Studium hochinteressant.¹⁰

Antisemitismus im Neuen Testament?

Diese Frage stellt Sandmel besonders deutlich in einem seiner letzten Bücher und beantwortet sie mit Ja: Äusserungen von Antisemitismus liegen in den christlichen Schriften offen zu Tage und können von jedermann gelesen werden. Obwohl der Begriff »Antisemitismus« für das erste und zweite christliche Jahrhundert völlig unzutreffend sei, verwendet ihn Sandmel dennoch mit Absicht. Er hat dieses Buch unter ständigem Zittern geschrieben.

Sandmel erinnert sich immer daran, dass ihn als Jungen andere Kinder »Christ killer« genannt hatten. Er hat immer unter dem Trauma der Hitlerzeit gelitten.¹¹ Vielleicht war Sandmel, wie ihm christliche Freunde gesagt haben, übersensibel. Wahr ist, dass das Neue Testament für fast alle Juden ein mit Emotionen beladenes Buch ist und dass sie sich meist negativ angesprochen fühlen, wenn im Neuen Testament von den Juden die Rede ist. Wem es als Jude dennoch gelingt, sich zu einer sachlichen Lektüre des Neuen Testaments durchzuringen, ist zu bewundern.

Das Neue Testament ist zu einer Zeit teils feindlicher Auseinandersetzungen zwischen der christlichen Bewegung und ihrer Mutterreligion entstanden. Die neutestamentlichen Schriften spiegeln diese Situation wider.

Von Paulus fühlt sich auch ein Reformjude, der »kein Beobachter rabbinischer Gesetze« ist, unfair behandelt. Das harte Urteil, welches Paulus an manchen Stellen über das Gesetz fällt, verrate die Verachtung eines Apostaten und die Parteinahme gegen das, was er aufgegeben hat. Die Gesetze des Mose sind dem Juden von Gott zur Heiligung gegeben und sind deshalb keineswegs Ursache zu Sünde und Tod, sie bedeuten keine Versklavung, sie sind nicht überholt und abgeschafft. Immer wieder stösst der jüdische Leser der Paulusbrieve auf Behauptungen, die ihm grotesk und boshaft vorkommen. Die Lektüre der Evangelien ist für einen Juden nicht angenehmer. Vom Judentum und seinen Führern (z. B. den Pharisäern, deren Erbe das rabbinische Judentum angetreten hat) hört man viel Negatives; ja, man liest Beschimpfungen, die das »Gebot der Liebe« völlig vergessen haben (z. B. in Mt 23, »the hateful and hating chapter«).

¹⁰ Vgl. *We Jews and Jesus* 126–133. Allerdings kommt Sandmel dann (S. 133) zu dem Schluss, dass die christlichen Schriften, die Evangelien und Briefe, »eine edle Bemühung seitens eines Zweigs des Judentums darstellen, auf eigene Weise die Themen, die dem Judentum eigen und von ihm hergeleitet sind, zu formulieren und neu zu formulieren«. – Ausgerechnet über das Buch *We Jews and Jesus* heisst es in einer Rezension, Sandmel sei zu voreingenommen für die Christen!

¹¹ Weil es möglich war, dass in unserer Zeit ein Hitler auftrat, meinen viele Juden (und mit ihnen viele Christen), dass seither ihre Sicherheit mehr auf dem Spiel steht.

Besonders problematisch ist die Passionsgeschichte. Das frühe Christentum, das sich im römischen Reich ausbreiten wollte, fand sich in Verlegenheit, da seine Tradition so deutlich davon sprach, dass Jesus von den Römern hingerichtet worden war. Man löste die Schwierigkeit, indem man die Hauptverantwortung von den Römern auf die Juden schob. Die Schuld für den Tod Jesu liess man das ganze jüdische Volk übernehmen: »Das ganze Volk antwortete und rief: ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‹« (Mt 27, 25). »Das heisst, die Juden aller Zeiten und aller Orte wurden des Gottesmordes beschuldigt.«¹²

Das Markusevangelium

Zum Thema »Antijudentum« gehört die Tendenz, Jesus von den Juden zu trennen. Sie findet sich besonders im Markusevangelium, einer zum grossen Teil polemischen Schrift, die gegen das Judentum und palästinische Judenchristentum gerichtet ist.¹³ Um sein Ziel zu erreichen, bedient sich Markus vor allem dreier Mittel:

1. Die Rolle der Jünger. Nicht nur die Pharisäer, Sadduzäer und Hohenpriester waren Gegner Jesu, sondern auch seine eigenen Jünger: »Markus betrachtet sie als Schufte.« Sie verstehen nicht, wer und was Jesus ist und was er sagt. Bei seiner Passion schlafen sie und verlassen ihn. In besonders negativem Licht erscheint Petrus.¹⁴ Jesus fährt ihn an: »Geh weg von mir, Satan!«, und Petrus verrät ihn dreimal. Der einzige Mann, der wirklich gut herauskommt¹⁵, ist ein goy, der römische Centurio. Er sieht, was die Juden nicht sehen: »Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn.«

2. Die Bezeichnung »Menschensohn«.¹⁶ Es handelt sich um einen literarischen Kunstgriff, der Klarheit und zugleich Verschleierung bewirken soll. Die Einführung des Begriffs »Menschensohn« ermöglicht, dass die Leser des Evangeliums Jesus verstehen und die Charaktere im Evangelium (besonders die Jünger) ihn nicht verstehen. Das Evangelium kann in diesem Punkt mit einem Drama verglichen werden, bei dem der Autor und das Publikum eine Information besitzen, die den Darstellern abgeht.

3. Das Evangelium als Überarbeitung eines (noch nicht gegen das Judenchristentum gerichteten) »Urmarkus«. Diese Annahme erklärt manche sonst unbeantworteten Probleme. So ist der abrupte Schluß (»denn sie fürchteten sich«) genau beabsichtigt: Er ist die letzte Sentenz, die ein verächtliches Urteil gegen die verachteten Jünger ausspricht. Eine Erscheinung haben sie nicht verdient.

Die Entstehung der neutestamentlichen Schriften

1. Ausser der Offenbarung stehen alle neutestamentlichen Schriften in Beziehung zu Paulus: Entweder stammen sie von ihm oder sind ihm zugeschrieben oder behandeln Fragen, die durch Paulus entstanden sind.¹⁷ Vor Paulus gab es nur das jüdisch-palästinische »Chri-

¹² *Anti-Semitism* 136. In *A Jewish Understanding of the New Testament* (S. 164) zitiert Sandmel einen von ihm nicht genannten jüdischen Kommentator: »Das ist eine der Stellen, die verantwortlich war für Meere menschlichen Bluts und einen endlosen Strom von Not und Elend.«

¹³ Vgl. besonders »Prolegomena to a Commentary on Mark« in *Two Living Traditions* 147–157 (= *JBR* 31 [1963] 294–300).

¹⁴ Alle späteren Evangelisten finden es notwendig, ihn zu rehabilitieren.

¹⁵ Die Frauen stehen in gutem Licht.

¹⁶ Vgl. besonders »Son of Man« in Mark« in *Two Living Traditions* 166–177 (= *In The Time of Harvest*, ed. D. J. Silver, [New York 1963] 355–367).

¹⁷ Vgl. besonders *The Genius of Paul* 156–162, 203–208.

stentum«¹⁸. Durch Paulus¹⁹ wurde in der hellenistischen Diaspora ein merklich verändertes Christentum eingeführt, dem die Lehre des Paulus (vor allem von der Erlösung durch Glauben) zugrunde lag. Konflikte mit dem palästinischen Christentum kamen auf. Extreme Anhänger der paulinischen Richtung, die besonders in doketistische Leugnung des historischen Jesus und in Zügellosigkeit und Spaltungen ausarteten, gefährdeten die junge Bewegung. Auf die Probleme antworteten die einzelnen neutestamentlichen Schriften, indem sie die paulinische Lehre einerseits annahmen, andererseits neutralisierten.²⁰ Die einzelnen Schriften sind Stationen auf dem Weg zur Kirche als Institution. Zugleich liefern sie der entstehenden (und am Ende des Prozesses entstandenen) Kirche ein Credo, ein »Beamtentum«, eine Organisation und eine Liturgie.

Am Anfang des von Paulus eingeleiteten Prozesses steht das Markusevangelium. Es stammt aus der Zeit des Konflikts zwischen dem von Paulus bestimmten Diasporachristentum und dem palästinischen Christentum und bezieht Position gegen das letztere, indem es vor allem seine Beziehung zu Jesus in Frage stellt. Matthäus und der Jakobusbrief setzen sich in einer von Anarchie bedrohten Situation für Gesetz und Ordnung ein.

Lukas und die Apostelgeschichte bemühen sich, Uneinigkeiten auszugleichen: Es besteht kein Gegensatz zwischen palästinischem und hellenistischem Christentum, nicht einmal zwischen Judentum und Christentum, denn das Christentum ist das wahre Judentum, der Erbe des Judentums von früher. Die ersten Anhänger Jesu zeichneten sich durch würdige Führungsqualitäten aus; keiner hatte eine besondere Vorrangstellung. Auch zwischen extremen Anhängern der paulinischen Richtung und ihren Gegnern wird Ausgleich geschaffen. Petrus erhält zwar die Führung, doch steht die Nachfolge jedem Autorisierten offen. Der Kirche wird kein bestimmtes Gesetz auferlegt, doch sollen Bevollmächtigte die jeweils notwendigen Entscheidungen treffen.

Entsprechend dieser Tendenz reduziert die Apostelgeschichte die Bedeutung des Paulus. Sie gliedert ihn in die Autoritätskette ein, die durch Handauflegung und Übertragung des Heiligen Geistes zustande kommt. Sie beseitigt den Gegensatz zwischen Paulus und dem palästinischen Judentum: Paulus erhält den jüdischen Namen Saul, er wird ehemaliger Schüler des Gamaliel, er spricht hebräisch, er wendet sich erst nach bitteren Erfahrungen von den Juden zu den Heiden.²¹

2. Für die Entstehung der einzelnen Evangelien ist neben der Reaktion auf Paulus vor allem die Reaktion auf das jeweils vorausgehende Evangelium verantwort-

lich. Matthäus und Lukas schrieben, weil sie mit Markus unzufrieden waren, weil sie z. B. meinten, Markus sei zu weit gegangen, indem er einen nahezu völligen Bruch zwischen der neuen Bewegung und dem Judentum suggerierte. Dem Johannes missfielen alle Synoptiker, deshalb wollte er sie durch sein Evangelium ersetzen. Eine »Art fünftes Evangelium«, der sog. Brief an die Hebräer, beabsichtigte, in Form eines christlich-hellenistischen Midrasch das bestmögliche Evangelium zu bieten. Der Verfasser verwirft die Methode der Evangelien, durch Triviale wie »jüdische Mythen« (Tit 1, 14)²² und »endlose Genealogien« (1 Tim 1, 4)²³ Jesus, der »ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie« ist (Hebr 7, 3), darzustellen.²⁴

Die Frage nach dem historischen Jesus

Bei der Fülle dessen, was Sandmel über das Neue Testament geschrieben hat, nehmen sich seine Aussagen über den historischen Jesus sehr bescheiden aus. Er ist selbst der Meinung, dass er im Vergleich mit anderen jüdischen Forschern über Jesus am wenigsten geschrieben hat. Die zuverlässigen Informationen sind ihm zu gering und rechtfertigen kein gültiges Urteil.

Die neutestamentlichen Schriften interessierten sich wenig für den historischen Jesus. Für Paulus war der historische Jesus ohne Bedeutung. Von Bedeutung war Gott, der sich in Christus Jesus geoffenbart hatte. Unter »Christus« (oder »Herr«, »Logos«, »Sohn Gottes«) verstand er ein präexistentes göttliches Wesen, niedriger als Gott, das sich in Jesus inkarnierte, d. h. in ihm eine menschliche Phase durchmachte.

Die Evangelien liefern nach Sandmel nicht einen, sondern vier Jesus. Sie sind midraschisch (»Midrasch ist meditative Frömmigkeit, nicht Geschichte«) und beschreiben nicht den historischen Jesus, den die Wissenschaft sucht, sondern den menschlichen Weg eines als göttlich betrachteten Wesens. Es sei ebenso leicht und methodisch ebenso begründet, den historischen Patriarchen Abraham aus den Phantasien Philos, Josephus' und der Rabbinen zu gewinnen, wie den historischen Jesus aus dem Kerygma. Sandmel fühlt, er müsse bei den Evangelien stehenbleiben und dürfe nicht über sie hinausfragen.

Dennoch erlaubt er sich, über den historischen Jesus einige Vermutungen auszusprechen.²⁵ Jesus steht für ihn sozusagen zwischen den Juden und den Christen: Er gehört weder ganz den Christen noch ganz den Juden. Jesus war zugleich ein Lehrer (ohne besondere Originalität), ein jüdischer Loyalist, eine eindrucksvolle Führerpersönlichkeit. Jesus glaubte, dass das Ende der Welt nahe sei, und hielt sich für den Messias. Seine Karriere muss für seine Anhänger ganz einzigartig gewesen sein, so dass sie sagten, er sei auferstanden. Er war ein Martyrer seines jüdischen Patriotismus²⁶, ein »politischer Rebell«.

Sandmels Ergebnisse liegen ganz offensichtlich auf der Ebene der liberalen, auf historische Fragestellungen ausgerichteten Forschung. Sie war vor allem im 19. Jahr-

¹⁸ Es war ein ziemlich gewöhnliches Judentum mit einigen zusätzlichen Vorstellungen über Jesus, jedoch ohne Abstriche.

¹⁹ Paulus war für Sandmel ein hellenisierter Jude, der mit Philo viel gemeinsam hat. Über das Buch *Paul and Rabbinic Judaism* von W. D. Davies sagte er, es sei ein bewundernswertes, in der Tat grossartiges Buch – und ein Buch, dem er nahezu hundert Prozent widerspreche. Später hat Sandmel seinen Standpunkt ein wenig abgeschwächt. Paulus war von einer solchen Individualität, dass er aus der hellenistischen wie der rabbinischen Gedankenwelt hätte kommen können; doch sei er auf hellenistischem Hintergrund leichter verständlich. Vgl. »Paul Reconsidered« in *Two Living Traditions*, besonders S. 210. – Paulus war nach Sandmel kein Theologe oder tiefer Denker, sondern eher ein »lyrischer Poet«. Seine Schriften (vielleicht mit Ausnahme des Römerbriefs) sind »schlichte Geschäftsbriefe«.

²⁰ Ohne Paulus zu neutralisieren, wäre es der christlichen Bewegung kaum anders ergangen als dem Isiskult oder dem Mithraismus.

²¹ »Der Weg nach Damaskus ist eine Romanze; die Entschlossenheit, Auslieferungspapiere gegen die Christen in Damaskus zu erhalten, ist reine Fiktion; das römische Bürgerrecht ist ein Wunschtraum... Die Apostelgeschichte gehört nicht in die Kategorie der Geschichte, sondern der Legende« (*The Genius of Paul* 156 f.).

²² D. h., durch den bei den Juden beliebten Erzählstoff, mit dem die Christen nichts zu tun haben sollen.

²³ Wie sie sich in Matthäus und Lukas finden.

²⁴ Vgl. »Myths, Genealogies, and Jewish Myths and the Writing of Gospels« in *Two Living Traditions* 158–165 (= *HUCA* 27 [1956] 201–211).

²⁵ Vgl. besonders *We Jews and Jesus* 109 f.

²⁶ Angesichts der vielen jüdischen Martyrer durch christliche Hand schein sein Martyrium für Juden vielleicht zu gewöhnlich zu sein, um besondere Aufmerksamkeit zu verdienen.

hundert betrieben worden und hatte zu überwiegend negativen Resultaten geführt. Dies hat anscheinend unter den Theologen Frustrationen hervorgerufen. Sie haben sich deshalb vom Historischen abgewandt und suchten jetzt entschiedener nach einem geistigen Gehalt der Schrift. Damit ist die »Neoorthodoxie« entstanden. Sie hat von der Theologie auf die neutestamentliche Bibelwissenschaft übergegriffen, und seit Ausgang der zwanziger Jahre droht sie, dem ein Ende zu setzen, »was einst ein intellektuell ehrliches Bestreben war, die Wahrheit zu finden.« Im Zuge der Neoorthodoxie werden die neutestamentlichen Texte so interpretiert, dass die schon überwunden geglaubte traditionelle Bibeldoktrin (trotz Wegfalls der historischen Grundlage) erhalten bleibt.

Man muss Sandmel in erster Linie dafür danken, dass er offen zu sagen gewagt hat, was für eine Antwort ein Jude auf das Neue Testament geben mag. Mit diesem Beitrag hat er seinen Namen in die Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs eingeschrieben. Manches (wie die Theorien über Paulus oder die Entstehung des Neuen Testaments) ist Sandmels eigene Auffassung; anderes (wie die globale Beurteilung des Neuen Testaments oder die Frage nach dem Antisemitismus) repräsentiert die Ansicht vieler Juden.

Was Sandmel sagt, ist nicht überraschend. Die Darlegungen (vor allem zum Thema »Antisemitismus«) bieten viel Anregung zum Nachdenken und sicher auch zum Überprüfen der einen oder anderen Position.

Die Hauptbedenken richten sich gegen einen gewissen »historischen Agnostizismus« und die oben erwähnten liberalen Rekonstruktionen. Sandmel selbst hat zugegeben, dass er unter dem »historischen Agnostizismus« richtig eingeordnet ist. Seine liberale Einstellung hat er immer wieder betont. Diese zwei Punkte haben besonders die Theorien über den historischen Jesus, über den Charakter der Apostelgeschichte und die Entstehung des Neuen Testaments geprägt.

Das starke Interesse für die historische Fragestellung dürfte die Frage nach dem geistigen Gehalt der Schrift, der auch historisch ist, konsequenterweise nicht abtun. Auch nach solchem Gehalt kann und muss historisch gefragt werden, weil die neutestamentlichen Schriften gerade Dokumente sind, die einen konkret-geschichtlichen Glauben ausdrücken. Die Abneigung gegen diese

Fragestellung geht m. E. parallel zu einer grundsätzlicheren Abneigung der »Theologie« gegenüber.²⁷ Die Gründe für die letztere sind zweierlei. Zum einen verwendet die Theologie »neoorthodoxe« Anschauungen, die, wie oben erwähnt, keine stichhaltige historische Grundlage mehr besitzen. Zum zweiten liegen der Theologie Begriffe zugrunde (z. B. »Sünde«, »Reue«, »Sühne«, »Gnade«), die von christlichen Vorstellungen vorgeprägt und »notwendigerweise sektiererisch« sind.

Andererseits findet Sandmel ein Wort der Anerkennung für die wenigen wahren Theologen, die »eine wirklich ernsthafte Sache« und nicht nur »Fussnotenwissenschaft« betreiben. Zu ihnen fühlt sich Sandmel nicht gehörend. Er hält sich selbst für »ungeschult in Theologie« und gibt sich darum mit »Homiletik oder Popularisierung« zufrieden. Die gewaltige Schar der sogenannten Theologen solle sein Wort nicht geringschätzen!

Sandmels Schriften über das Neue Testament haben einen grossen christlichen Leserkreis gefunden. Während seiner Universitätsstudien war Sandmel bereits, wie gesagt, Christen begegnet. Später lernte er sie anders kennen. Viele beeindruckten ihn durch ihren Eifer und ihre »bewundernswerte intellektuelle Redlichkeit«. So sagte er²⁸: »Ein Jude kann das Neue Testament lernen; ein Christ kann die Literatur der Juden lernen. Aber ich glaube, ich wäre noch stolzer, wenn es etwa von mir wahr wäre, dass ich einigermaßen imstande war, über die Christen zu lernen; ihren Eifer zu erblicken oder – besser – zu sehen, ihre geistige Grosszügigkeit, ihre Hingabe an Gott und den Nächsten.« Die lebenslange Begegnung mit Christen hat jedoch m. E. weder sein liberales Credo noch die Grundabsicht seiner wissenschaftlichen Arbeit verändert, sondern eher seine Sprache.

Zu einer grösseren Rücksicht auf den christlichen Leserkreis kam in den letzten Jahren noch das Wissen um die schwere Krankheit. Man hat den Eindruck, dass er in dieser Zeit alles, was er schon früher gesagt hatte, noch einmal, mit tieferer Einfühlung und Güte sagen wollte. Die letzten Bücher nimmt man darum lieber und mit grösserem Ernst zur Hand.

²⁷ Vgl. besonders »Reflections on the Problem of Theology for Jews« in *Two Living Traditions* 53–69 (= *JBR* 33 [1965] 101–112).

²⁸ In einer Rede anlässlich der Verleihung eines Ehrendoktorats durch die von Jesuiten geleitete Xavier University in Cincinnati im Jahre 1976.

7 Gerechtigkeit und Vergebung im Judentum

Vortrag von Professor Dr. Jakob J. Petuchowski,
Hebrew Union College / Institute of Religion, Cincinnati/Ohio,
gehalten am 29. Juni 1979 in der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim

I

Etwa achtzehn Jahrhunderte bevor die moderne Bibelwissenschaft die gleiche Entdeckung machte, hatten die alten Rabbinen in Palästina bereits darauf hingewiesen, dass in der Schöpfungsgeschichte in der Genesis verschiedene Gottesnamen erscheinen. Während aber die moderne Bibelkritik die verschiedenen Gottesnamen zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Quellenscheidung macht, so dass man in akademischen Kreisen von den Dokumenten des Elohisten und des Jahwisten spricht, nahmen die alten Rabbinen die verschiedenen Gottes-

namen zum Ausgangspunkt einer tiefeschürfenden theologischen Betrachtung.

Genesis 1,1 lautet: »Am Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde.« In Genesis 2,4 heisst es: »... an dem Tage, an dem Jahweh Elohim Erde und Himmel schuf.«

Nach rabbinischer Auffassung bedeutet der Gottesname »Elohim«, dass Gott sein Attribut der Gerechtigkeit betätigt, während »Jahweh« (von den Rabbinen »Adonai« ausgesprochen) darauf hinweist, dass Gott sein Attribut der Barmherzigkeit betätigt.

Auf die Schöpfungsgeschichte angewandt, sagen die verschiedenen Gottesnamen also Folgendes aus:

Am Anfang, als Gott die Welt erschuf, wollte er an sich eine Welt erschaffen, die nach dem reinen Prinzip der absoluten Gerechtigkeit von ihm regiert werden könnte. Da aber Gott auch allwissend ist, konnte er voraussehen, dass, bei Anwendung dieses Prinzips, die Welt wieder zerstört werden müsste. Daher setzte er das Attribut der Barmherzigkeit *vor* das Attribut der Gerechtigkeit. Nur so konnte die Welt Bestand haben. Deshalb steht am Anfang der Schöpfungsgeschichte, dass *Elohim* die Welt erschuf, und am Ende der Schöpfungsgeschichte, dass *Jahweh Elohim* Erde und Himmel schuf.¹

Man mag diese Erklärung der verschiedenen Gottesnamen als wissenschaftlich unhaltbar abweisen. Man wird aber wohl, bei aller Anerkennung der Tatsache, dass es sich hier um Eisegeese und nicht um Exegese handelt, doch zugestehen müssen, dass in dieser Erklärung der Gottesnamen ein wichtiges Element der rabbinischen Gottesauffassung steckt. Für die Rabbinen ist Gott nämlich *fons et origo* sowohl der Gerechtigkeit wie auch der Liebe – wobei, und so ist es auch in alten jüdischen Gebeten ausgedrückt, der Liebe ein mildernder Einfluss auf die absolute Gerechtigkeit zusteht.

Während es aber des reuigen Sünders Wunsch sein mag, dass Gott seine Liebe und Barmherzigkeit, statt seiner absoluten Gerechtigkeit, walten lasse, so bleibt trotzdem diese absolute Gerechtigkeit als Postulat weiterhin bestehen. Ja, Abraham appelliert gerade an diese Gerechtigkeit, wenn er für die Einwohner Sodoms und Gomorras fleht und Gott herausfordert mit den Worten: »Der Richter der ganzen Erde, sollte der nicht Gerechtigkeit üben?« (Genesis 18, 25.)

In diesem Sinne sind dann auch die sogenannten »Rachepsalmen« der hebräischen Bibel zu verstehen, Psalmen, die vielleicht das moderne religiöse Gefühl weniger ansprechen mögen als so mancher andere Psalm, die aber dennoch von dem Glauben an einen *gerechten* Gott untrennbar sind.

So heisst es z. B. in Psalm 94, 1–6:

Gott der Rache, Herr, Gott der Rache, erscheine!
Erhebe dich, Richter der Erde,
vergelte den Hochmütigen, was sie verdienen.
Wie lange sollen Frevler, Herr,
wie lange sollen Frevler jauchzen?
Sie sprudeln, reden Trotz,
es prahlen all die Übeltäter.
Dein Volk, Herr, zertreten sie,
und dein Erbe peinigen sie.
Witwe und Fremdling würgen sie,
und Waisen morden sie.

Es war Leo Baeck, der einmal darauf hingewiesen hat, dass ein Gott, dem man nicht Rache um der Gerechtigkeit willen zutrauen kann, ein Gott sein würde, dessen Existenz für den Menschen ganz belanglos ist. Baeck sprach als Rabbiner, der den Zweiten Weltkrieg im Konzentrationslager Theresienstadt überlebt hat.

Aber Baeck fügte ausdrücklich hinzu, dass, nach biblischer Lehre, die Rache ausschliesslich Sache Gottes und nicht des Menschen sei – wie es auch in der Rede Gottes, in Deuteronomium 32, 35, tatsächlich heisst: »*Mein* ist die Rache, die Vergeltung . . .«

II

Damit ist dann schon das Thema der *imitatio dei*, wie sie das Judentum versteht, angeschnitten. Der Mensch

soll in Gottes Wegen wandeln. Dennoch ist das rabbinische Judentum sehr wählerisch, wenn es von den göttlichen Wegen spricht, die dem Menschen zur Nachahmung empfohlen sind.

»Sei wie Er« ist ein vielfach zitierter Satz im rabbinischen Schrifttum. »So wie Er barmherzig und gnädig ist, sei auch du barmherzig und gnädig.«² Gott wird auch oft als Erweiser von Liebestaten dargestellt, die der Mensch nachahmen soll.³ Jedoch findet sich an keiner Stelle die Anweisung, dass auch die Rache oder der Zorn Gottes vom Menschen nachgeahmt werden sollen. Nur *Gott* kann sagen: »*Mein* ist die Rache.«

Interessant ist aber auch, wie sich die alten Rabbinen die göttliche Vergeltung vorstellen, d. h. mit welcher Art Vergeltung Gott verschiedene Sünden vergilt. Schulbeispiele hier sind die biblischen Erzählungen von der Sintflut und vom Turmbau zu Babel. Die Sintflut brachte den Tod aller Menschen, bis auf Noah und seine Familie. Der Turmbau zu Babel führte zur Verwirrung der Sprachen und der Zerstreuung der Menschheit. Offensichtlich war der Tod in der Sintflut eine schwerere Strafe als die Zerstreuung der Menschheit zur Zeit des Turmbaus – denn die zerstreuten Menschen blieben immerhin am Leben.

Dementsprechend muss man annehmen, dass die Versündigung der Zeitgenossen Noahs grösser war als die Versündigung der Turmbauer.

Was waren nun diese Sünden? In der Geschichte vom Turmbau wird von der Bibel selbst eigentlich keine Sünde erwähnt. In Genesis 11, 4 steht nur, dass die Menschen einen Turm bauen wollten, »dessen Spitze bis zum Himmel reicht« – also einen »Wolkenkratzer«. Erst der rabbinische Mythos entdeckt in dem Unternehmen ein prometheisches Element: die Menschen wollten den Himmel erobern und gegen Gott Krieg führen. Das heisst, es handelt sich hier um ein ausgesprochen *religiöses* Vergehen, dessen die Menschen sich untereinander verschulden. Die Sünde, die mit der Sintflut bestraft wurde, wird in Genesis 6, 13 ausdrücklich erwähnt: »Die Erde ist durch die Menschen von Gewalttat erfüllt.«

Diese Sünde wird von Gott ganz radikal bestraft. Die gewalttätige Menschheit geht unter. Die sogenannte rein *religiöse* Sünde, der vermeintliche Kampf gegen Gott, wird weniger radikal geahndet. Sie führt nur zur Zerstreuung der an ihr beteiligten Menschen. Gott, so meinten die Rabbinen, rächt die Gewalttat weit mehr als die falsche Theologie.⁴ Die Frommen aller Konfessionen mögen sich das zu Herzen nehmen!

Es ist die Gewalttätigkeit unter den Menschen, die den wahren Gegensatz zur göttlichen Gerechtigkeit darstellt, die Gewalttätigkeit – und *nicht*, wie so oft behauptet wird, die Liebe. Denn Liebe und Gerechtigkeit bedeuten für das Judentum keine wahren Gegensätze. Sie gehen ja ineinander über.

Beweis dafür ist die Wandlung, die das hebräische Wort *zedaqah* durchgemacht hat. Während es im biblischen Hebräisch »Gerechtigkeit« bedeutet, wird das Wort im rabbinischen Hebräisch für *caritas* verwendet – im Sinne sowohl von Liebe und Barmherzigkeit wie auch von Liebestat und Almosen. Ja, die Wandlung der Bedeutung des Wortes *zedaqah* ging so weit, dass es in einigen Gebeten beinahe das Gegenteil von Gerechtigkeit beschreibt. So z. B. wenn der Jude betet:

Unser Vater, unser König, aus Gnade erhöre uns,
denn wir haben keine verdienstvollen Handlungen;
erweise uns *zedaqah* und Huld und hilf uns!

² *Mekhilta, Schirah*, 3, ed. Horovitz-Rabin, S. 127.

³ Vgl. z. B. b. *Sotah* 14a.

⁴ *Genesis Rabbah*, Kap. 38, ed. Theodor-Albeck, S. 355.

Hier kann das Wort nur die Bedeutung von »Milde« oder »Barmherzigkeit« oder »Liebe« haben; denn dass Gott hier den Massstab der Gerechtigkeit ansetzen soll, ist gerade das, was der Beten *nicht* will, da er ja nicht nach seinen Taten beurteilt werden möchte.

So entsteht dann auch die Hoffnung, dass der Gott, der *zedaqah* in diesem Sinne übt, die Sünden der Menschen verzeiht. Hier auch setzt die Forderung der *imitatio dei* ein: so wie Gott die Sündenvergebung übt, soll sie auch der Mensch üben. Ja, des Menschen Bereitschaft, die gegen ihn begangenen Sünden zu verzeihen, machen ihn selbst erst der göttlichen Vergebung würdig. So heisst es schon in dem im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Buch Sirach (28, 2):

Vergib deinem Nächsten, was er dir zuleide getan hat,
und bitte dann,
so werden dir deine Sünden auch vergeben.

III

Wir haben bis jetzt undifferenziert von »Sünden« gesprochen. Die Quellen des Judentums sprechen aber differenzierter von verschiedenen Arten von Sünden. So wird z. B. ein Unterschied zwischen der aus Versehen und der aus Willkür begangenen Sünde gemacht. Ein anderer Unterschied liegt zwischen den Vergehen gegen das biblische Gesetz und den Vergehen gegen rabbinische Anordnungen. Wir können uns bei unserem Thema nicht bei diesen Unterschieden aufhalten.

Wichtig für uns ist aber eine noch weitere Unterscheidung. Das Judentum kennt die Sünden gegen Gott und die Sünden gegen den Nächsten. So ist es etwa eine Sünde gegen Gott, wenn man den Sabbath entweicht oder die Speisegesetze nicht beobachtet. Dagegen sind Mord, Diebstahl und Beleidigung Sünden gegen den Mitmenschen.

Aber auch die Sünden gegen den Mitmenschen sind im Grunde genommen Sünden gegen Gott. Wenn ich die Äpfel in dem Obstgarten meines Nachbarn stehle, habe ich mich nicht nur gegen meinen Nachbarn vergangen, sondern auch gegen Gott, der das Gebot gegeben hat: »Du sollst nicht stehlen!«

Das bedeutet nun ein Zweifaches. Auf der einen Seite genügt es nicht, wenn ich meinem Nachbarn das gestohlene Gut zurückerstatte. Ich muss auch noch Gott um Vergebung bitten, weil ich Sein Gebot übertreten habe. Auf der anderen Seite genügt es in diesem Falle nicht, wenn ich es dabei belasse, meine Sünde vor Gott zu beichten und zu bereuen. Ich muss zunächst die Verzeihung meines Nachbarn erlangen. So heisst es in der rabbinischen Lehre:

Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag.

Sünden eines Menschen gegen seinen Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht,

bis er die Verzeihung des Nächsten erlangt hat.⁵

Habe ich nun die Pflicht, meinen Nächsten um Vergebung anzugehen, so hat auch der Nächste die Verpflichtung, mir meine eingestandene Sünde zu vergeben. In dieser Beziehung heisst es im Talmud: »Der Mensch sei nachgiebig wie ein Schilfrohr und nicht hart wie die Zeder!«⁶ Und der Midrasch formuliert es sogar auf folgende Weise:

Wenn jemand gegen seinen Nächsten gesündigt hat,
seine Sünde eingesteht und den Nächsten um Vergebung bittet,

der Nächste ihm aber nicht verzeiht,

dann wird der Nächste selber »Sünder« genannt.⁷

⁵ Mischnah Joma 8, 9.

⁶ B. Ta'anith 20a.

⁷ Midrasch Tanchuma, Chukkath, 46, ed. Buber, p. 63b.

IV

Wir haben, fast nur stichwortartig, einige Schwerpunkte der jüdischen Lehre von Gerechtigkeit und Vergebung hervorgehoben. Es ist jedoch ganz klar, dass wenn im Jahre 1979 ein Jude von einer katholischen Akademie in Deutschland eingeladen wird, über »Gerechtigkeit und Vergebung im Judentum« zu reden, hier weit mehr im Spiele ist als nur das akademische Interesse, über Judentum besser informiert zu sein. Es geht ja hier um das heutige Verhältnis von Juden und Deutschen – ein schwer belastetes Verhältnis.

Findet die jüdisch-religiöse Pflicht, dem Nächsten zu verzeihen, auch auf Deutschland seine Anwendung? Kann sie auf Deutschland Anwendung finden?

Hier ist zunächst festzuhalten, dass, wie der Apostel Paulus es einmal – natürlich in einem ganz anderen Zusammenhang – in Römer, Kapitel 7, ganz im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes ausgedrückt hat, der Mensch Pflichten hat, nur so lange wie er lebt. Tote sind von Pflichten befreit. Gewiss haben sich Deutsche auch gegen noch lebende Juden versündigt; und wie es hier um die Vergebung steht, werden wir noch sehen. Aber die Schuld, die von Deutschen Juden gegenüber begangen worden ist, das ist die Schuld der Ermordung von sechs Millionen. Die Ermordeten sind tot. Sie sind von der Pflicht der Vergebung befreit. Kein Überlebender kann sich anmassen, *für* diese Toten zu sprechen oder auch nur zu vermuten, was diese Toten getan haben würden, hätte man sie um Vergebung gebeten. Und da eine Sünde gegen den Mitmenschen auch von Gott nur vergeben wird, wenn man zuerst die Verzeihung des Mitmenschen erhalten hat, so wird wohl die Ermordung der sechs Millionen durch die Weltgeschichte hindurch als ungesühnte Sünde dastehen – es sei denn, dass Gott auf Seinen geheimnisvollen, uns Menschen unzugänglichen Wegen selbst *diese* Sünde einmal vergibt. Aber ich kann als Mensch von Fleisch und Blut so wenig über die geheimnisvollen Wege Gottes Auskunft geben, wie ich im Namen der Ermordeten ihren Mördern die Vergebung zusagen kann. Als Mensch sehe ich nur die ungesühnte Sünde.

Aber *wessen* ungesühnte Sünde? Doch wohl nur derer, die selbst den Mord begangen haben oder den Mördern als Handlanger zur Seite standen. Nicht alle Deutschen haben diese Sünde begangen. Es hat ja auch Deutsche gegeben, leider nicht sehr viele!, die, trotz eigener Lebensgefahr, Juden gerettet und Juden geholfen haben. Wenn Gott, so heisst es in der Bibel, auch nur zehn Gerechte in Sodom und Gomorra gefunden hätte, so wäre er dazu bereit gewesen, diese Städte vor ihrem Untergang zu bewahren.⁸ Und zehn Gerechte wird es in Deutschland schon gegeben haben. Es wäre dem Geist des Judentums zuwider, die Unschuldigen zusammen mit den Schuldigen zu verurteilen – wie es auch dem Geist des Judentums zuwider wäre, denjenigen, die zur Zeit der Schreckensherrschaft noch nicht einmal geboren waren, eine von ihnen nicht begangene Schuld zuzuschreiben. Hier gilt das Wort des Propheten Ezechiel:

Der Sohn trägt nicht an der Verfehlung des Vaters,
der Vater trägt nicht an der Verfehlung des Sohns,
die Bewährung des Bewährten, auf ihm ist sie,
die Schuld des Schuldigen, auf ihm ist sie.⁹

Die alten Rabbinen hatten auf den Widerspruch hingewiesen, der scheinbar zwischen diesen Worten Ezechiels und den Zehn Geboten besteht, in denen es heisst, dass

Gott die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht.¹⁰ Nach den Rabbinen aber ist das tatsächlich nur ein *scheinbarer* Widerspruch. In Wirklichkeit gilt das Wort von der Heimsuchung bis ins dritte und vierte Geschlecht nur dann, wenn die Söhne die Missetaten der Väter nachahmen. Wenn aber die Söhne nicht die bösen Taten ihrer Väter üben, dann bewährt sich das Wort des Ezechiel.¹¹

So wird es sich auch im Falle Deutschland verhalten – nicht nur in der Perspektive Gottes, sondern auch in dem, was die Juden als die Forderungen der Gerechtigkeit und der Vergebung Deutschland gegenüber empfinden werden.

Lässt man in Deutschland die Schuldigen frei herumlaufen, lässt man den Antisemitismus wieder aufkommen, und unterlässt man es, mit der eigenen Vergangenheit fertig zu werden, so wird jüdischerseits wohl kaum der Wille zu einer Versöhnung aufzufinden sein.

Bemüht man sich aber, die Schuldigen zu fassen und aus der Gesellschaft zu entfernen, macht man Anstrengungen, den Antisemitismus nicht wieder aufkommen zu lassen und so weit wie möglich das noch Wiedergutzumachende wiedergutzumachen, dann wird auch auf jüdischer Seite das notwendige Verständnis aufgebracht werden, das zu einer Versöhnung führen kann.

Die jüdische Lehre von der *Teschubhab*, der »Umkehr zu Gott«, verlangt von dem Sünder, (1) dass er sich seiner Sünde erinnert und dass er sie frei ausspricht, (2) dass er seine Sünde bereut, und (3) dass er, selbst wenn die Umstände eine Wiederholung der Sünde möglich machen sollten, die Sünde nicht wiederholt. Erst die Erfüllung dieser dritten Bedingung lässt die Umkehr zu Gott als glaubhaft erscheinen.¹²

Diese *Teschubhab* wird in den klassischen Quellen von dem Individuum verlangt. Sie hat aber auch Anwendung auf ganze Völker. Deutschland gegenüber ist es vielleicht noch zu früh, von einer Erfüllung der dritten Bedingung zu sprechen. Die Wunden sind noch nicht ganz vernarbt, die Schrecklichkeiten in noch zu lebhafter Erinnerung, der Rauch von Krematorien noch nicht völlig verfliegen. Deshalb herrscht auch noch unter vielen Juden eine Stimmung des Abwartens: wir wollen mal sehen, was aus Deutschland wird. Ich persönlich sehe Zeichen zur Hoffnung. Andere sind beängstigt, wenn sie die Schatten sehen. Heute gibt es nur persönliche Entscheidungen von Individuen. Erst morgen kann eine Einstellung der Juden Deutschland gegenüber erwartet werden.

V

Die Rache hat man im Judentum Gott selbst überlassen. Von Kollektivschuld und Nationalsünden hat man im Judentum nicht gesprochen. Aber es gibt eine Ausnahme. Das Volk Amalek gilt in der Bibel und in der rabbinischen

Literatur als der Feind Gottes und Israels *par excellence*. Amalek hatte nämlich die aus Ägypten ziehenden Israeliten vom Hinterhalt aus angegriffen und seinen Angriff zunächst auf die Kranken und die Schwachen abgezielt. Amalek blieb auch ein Feind Israels in späteren biblischen Zeiten, wie etwa in den Tagen des Königs Sauls. Auch Haman, der alle Juden in den 127 Provinzen des Perserkönigs Ahasveros ermorden lassen wollte, galt als Nachkomme des Amalekiterkönigs Agag. Von Amalek heisst es nun in Exodus 17, 16, dass »der Herr wider Amalek streiten wird von Geschlecht zu Geschlecht.«

Verglichen mit dem, was Deutsche den Juden in den Jahren 1933 bis 1945 angetan haben, verbleicht die Missetat der biblischen Amalekiter. Es darf daher nicht verwundern, wenn sich einige Juden die Frage gestellt haben, ob nicht das deutsche Volk als die moderne Verkörperung von »Amalek« anzusehen ist. Es mögen einige Juden diese Frage für sich bejaht haben. Einige Juden, aber nicht die Juden.

Die Bibel ist ja hier ganz spezifisch und lässt eine exegetische Anwendung der Amalek-Perikopen auf völlig andere Völker nicht zu. Sonst wäre es ja auch nie zu den diplomatischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staate Israel gekommen. Auch würden wir heute nicht die fruchtbare und zunehmende Zusammenarbeit von nicht jüdischen deutschen und jüdisch-amerikanischen wie auch jüdisch-israelischen Wissenschaftlern auf dem Gebiet der Judaistik sehen. Ja, sonst wäre es mir auch nicht möglich gewesen, Ihre freundliche Einladung für heute abend anzunehmen.

Wir nannten Amalek eine Ausnahme. Aber selbst hier beliest man es dabei, dass Gott – *nicht* Israel – von Geschlecht zu Geschlecht wider Amalek streiten wird; und die unschuldigen Nachkommen Amaleks verfolgte man nicht um der Sünde ihrer Väter willen. Ganz grosszügig weiss der Talmud sogar davon zu berichten, dass es unter den Kindeskindern des bösen Amalekiters Haman auch solche gab, die mit den grossen Weisen Israels die Torah, d. h. die göttliche Lehre, in Bene Berak studierten!¹³ Hier trat dann doch, in einer Art von *imitatio dei*, das Attribut der Barmherzigkeit vor das Attribut der Gerechtigkeit. Die gemeinsame Hingabe zum Studium der Heiligen Schrift und dem, was diese Schrift lehrt, liess die Feindschaft der Vergangenheit in die Vergessenheit sinken.

Wenn das selbst von den Nachkommen Amaleks behauptet werden kann, um wieviel mehr dann von einer Generation von Deutschen, die sich um die Wiederentdeckung der jüdischen Lehre bemüht! Jedenfalls besteht die Tatsache, dass hier und in anderen Städten Deutschlands und auch Israels sich Deutsche und Juden treffen, um das Wort Gottes verstehen zu lernen.

Und darin liegt auch die Hoffnung für die Zukunft.

¹⁰ Exodus 20, 5.

¹¹ Vgl. b. *Sanhedrin* 27b.

¹² Vgl. Maimonides, *Mischneh Torah*, *Hilkhoth Teschubhab*, Kap. 2.

¹³ B. *Gittin* 57b.

STIMME DER TOTEN*/**

*Ihr haltet Friede! Sprecht ein heilig Wort
Durch Euer Leben aus! Verlorne Schlacht
Ist nur ein Anfang. Lebet nun die Macht
Der Kinder Gottes an des Frevels Ort!*

*In den Geschlagenen grünt das Leben fort.
Wir sind das Ende. Hass und Todesnacht
Durchbricht die Schuld nur, die als Schuld erwacht.
So wurde Euer schuldig Herz zum Hort.*

*Doch haltet's stille. Geht am Strassensaume
Der Beter Pfad und grüsst den Staub, da wir
Grablos vergehn wie der befleckte Ruhm.*

*Von innen baut an weitgewölbtem Raume,
Dass wir geborgen sind! So seid es Ihr.
Bergt uns in Eures Lebens Heiligtum!*

REINHOLD SCHNEIDER**, 1946

* In: Apokalypse Sonette. Baden-Baden 1946, Verlag Bühler jr., S. 24.

** Geboren 13. 5. 1903 in Baden-Baden, seit 1937 in Freiburg i. Br. ansässig, 1943 Anklage vom Reichssicherheitshauptamt wegen Vorbereitung zum Hochverrat, verbreitete aber trotzdem illegal Sonette und Traktate weiter; gestorben 6. 4. 1958 in Freiburg i. Br. — Auszeichnungen u. a.: 1946 Dr. phil. h. c., 1947 Dr. iur. h. c., 1952 Orden pour le Mérite, 1956 Friedenspreis des deutschen Buchhandels.

8 Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie

Ein Bericht über das Symposium der Arbeitsgemeinschaft der Ev. Akademie Arnoldshain und der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen vom 9. bis 12. Oktober 1979

Von Hans Hermann Henrix, Aachen

Der Bericht wurde uns durch H. H. Henrix, Dozent der Bischöflichen Akademie Aachen, zur Verfügung gestellt und versteht sich als eine subjektive Problemskizze.

1. Stellenwert der Tagung

Die Fähigkeit und Bereitschaft, die christlich-jüdische Fragestellung wahrzunehmen, scheint in der christlichen Theologie recht unterschiedlich ausgeprägt zu sein. Vielleicht herrscht gar eine einzelfächerspezifische Fähigkeit oder Unfähigkeit dazu vor. Ein solcher Schluss legt sich dem nahe, der die mehrjährige ökumenische Arbeit der Arbeitsgemeinschaft zwischen der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und der Evangelischen Akademie Arnoldshain durchmustert. Die Arbeitsgemeinschaft der beiden Institute kirchlicher Erwachsenenbildung hat das Ziel, das jüdisch-christliche Thema in die einzelnen Disziplinen des etablierten Theologiebetriebs an Hochschulen und Universitäten einzuspielen. Ihre Symposien, welche dies in den letzten Jahren für die Religionspädagogik und Liturgiewissenschaft versuchten, sahen in der Teilnehmerrunde namhafte und hervorragende Träger der angesprochenen Einzelfächer. Das Echo und der Ertrag dieser Tagungen ermutigte die Träger der Arbeitsgemeinschaft, Akademiedirektor *Martin Stöhr* (Arnoldshain) und Akademiedozent *Hans Hermann Henrix* (Aachen), Analoges für die evangelische Systematik und katholische Fundamentaltheologie bzw. Dogmatik zu versuchen. So luden sie die Vertreter der beiden Disziplinen mit einem anspruchsvollen Programm zur Tagung »Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie« vom 9. bis 12. Oktober 1979 nach Arnoldshain ein. Unter den etwa 100 Hörern bzw. Teilnehmern befand sich kein einziger Ordinarius für systematische Theologie bzw. Dogmatik! Dennoch kam es dank einer kompetenten elfköpfigen Referentenbank und der aktiven Mitwirkung der etwa 20 teilnehmenden Hochschullehrer besonders aus den Bereichen der Exegese und Religionspädagogik zu einer konzentrierten Werkstattarbeit zünftiger Theologie. Die inhaltliche Abfolge der Tagung war zweigeteilt. Der erste Teil diente im Sinne einer innerchristlichen Vergewisserung der Arbeit an einer bibeltheologischen und systematischen Theologie des Judentums. Der zweite Teil galt dem Versuch, einige Hauptthemen systematischer Theologie dialogisch am jüdischen Verständnis zu erproben.

2. Arbeit an einer christlichen Theologie des Judentums

Der erste Teil wurde durch den Beitrag von *Clemens Thoma* (Luzern) »Theologie ohne Antisemitismen – eine Problemanzeige für die systematische Theologie« eröffnet. Thoma entwarf das Programm einer fundamental-theologischen Hilfsdisziplin, die er »theologische Judaistik« nannte und welche eine antisemitismusfreie und judentumsfreundliche Theologie entwickeln soll. Sie

nimmt sich in eigener Ausdrücklichkeit des Problems an, dass es historisch und theologisch einen Antijudaismus gibt, der alle theologischen Disziplinen angeht. Ihr fundamentaltheologisches Ziel ist die Darstellung der jüdisch-christlichen Verknüpfung. Thoma verdeutlichte das Ringen um die jüdische Dimension des Christentums an Fragen der Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie. Er kennzeichnete die krasse Zweiteilung zwischen einer jüdischerseits betonten *unicitas Dei* und der christlich verstandenen *trinitas Dei* als zu simpel. Er verwies u. a. auf den jüdischen Begriff der »*schechinah*« Gottes, der eine »Zweiseitigkeit« Gottes vornimmt: Der unerreichbare Gott wird menschlich nah. Thoma sprach sogar vom »latent trinitarischen« Begriff der »*schechinah*«, der – wie das Trinitätsdogma von der christlichen Theologie – vom jüdischen Denken verlangt, die Hervorhebung der Einheit Gottes denkerisch zu leisten. Für die Christologie begründete Thoma seine Lösung einer Christologie der Kontinuität und nicht der Diskontinuität. Die ekklesiologische Tradition, welche Kirche als Ersatz für Israel begreift, müsse durch die theologische Einsicht korrigiert werden, dass die Kirche unerwartet und unverdient zu Israel gehört, das selbst auch immer mehr Israel werden muss. In der Diskussion wollte der Neutestamentler *Josef Blank* (Saarbrücken) die Judaistik stärker an die Bibelwissenschaft gekoppelt sehen, und der Heidelberger Alttestamentler *Rolf Rendtorff* plädierte für eine absichtslosere Zurkenntnisnahme des Judentums und seiner Tradition. Aus der zahlreichen jüdischen Gästerunde fragte Jakob J. Petuchowski, ob Thoma die Judaistik prinzipiell als Handlung christlicher Theologie im Auge habe und an welches Verhältnis zur jüdischen Wissenschaft des Judentums er dabei denke. Als der jüdische Sozialwissenschaftler Michael Brumlik (Hamburg) Thomas »*schechinah*«-Verständnis als typisch christliche Fragestellung relativierte, widersprach ihm Petuchowski.

Die nächsten Beiträge galten der Bibel als Norm bzw. Grundlage einer christlichen Theologie. *Rolf Rendtorff* hatte die Aufgabe übernommen, nach der Hebräischen Bibel »als Grundlage systematischer Sachaussagen über das Judentum« zu fragen. Er antwortete mit einer scharfsichtigen Analyse christlicher Auslegungsgeschichte des Alten Testaments, die er von zwei Grundmodellen dirigiert sah: Entweder wird das Alte Testament als jüdisch bezeichnet und zugleich als für den christlichen Glauben abgetan erklärt, was nur negative Aussagen über das Judentum ermöglicht. Oder es wird als christlich verstanden, damit aber zugleich ein legitimes jüdisches Verständnis bestritten; das Alte Testament kommt dabei als Grundlage für Aussagen über das Judentum nicht mehr in Betracht. Ein drittes Modell des Umgangs mit dem Alten Testament ergibt sich durch einen dogmatischen (Luther: das, was Christum treibt, ist Evangelium) oder historischen (Exegese der letzten Jahrzehnte: die Frühzeit des Alten Testaments wird hoch gewertet, wäh-

rend deren Spätzeit herabgewürdigt wird) Eklektizismus. Alle analysierten Modelle bedeuten eine Bestreitung des Alten Testaments als Grundlage systematischer Sachaussagen christlicher Theologie über das Judentum. Diesem Zirkel der Bestreitung entrinnt man erst, wenn man das ganze Alte Testament zur Grundlage von Sachaussagen macht, und zwar so, wie es selbst als Ganzes gesehen werden will. In der deuteronomisch-deuteronomistischen Restauration formulierte Israel, wie es sich verstanden wissen wollte: als das Volk, dem Gott die Tora gegeben hat. Rendtorff verdeutlichte schliesslich, warum es so schwierig ist, aus solcher Grundlage eine systematische Aussage über das Judentum zu entfalten. Als in der Diskussion Friedrich-Wilhelm Marquardt die Folgerung aus Rendtorffs Referat zog, also habe sich künftige dogmatische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche am soziologischen Begriff des Volkes zu orientieren, kam es zu einer teilweise heftigen Kontroverse zwischen Rolf Rendtorff, der dies bekräftigte, und Josef Blank bzw. besonders Jakob Petuchowski.

Während Blank meinte, die Orientierung am Volk-Begriff belaste sich mit der Frage des Nationalismus, bemerkte Petuchowski, es laufe ihm beim theologischen Rasonieren mit dem »Volk«-Begriff ein Schauer über den Rücken; zudem sei es für ihn die Frage, ob der Begriff »ha-am« wirklich »Volk« bedeute und ob Neh 8–10 erlaube, den in der jüngeren Exegese Geschichte betonten Begriff der »Kultgemeinde« für Israel zu verabschieden; der Proselyt wird als »Sohn Abrahams« zur Tora aufgerufen. Petuchowskis Votum rührte offensichtlich aus der Sorge her, es könne das Theologische nicht nüchtern genug vom Politischen unterschieden werden. Rendtorffs Entgegnung reklamierte eben dies als Problem heutiger Theologie. Die Zuspitzung auf diesen nicht ausdiskutierten Streitpunkt liess andere angemeldete Probleme zurücktreten: Ist der von Rendtorff analysierte Umgang mit dem Alten Testament nur ein Problem der christlich-nachbiblischen Auslegungsgeschichte? Ist er nicht schon im Neuen Testament zu greifen und von dorthier eben normativ für christliche Theologie? Welche Bedeutung hat es für Sachaussagen über das Judentum, wenn die einzige Theologie des Alten Testaments nur die Geschichte Israels sein kann, wie der Alttestamentler Edmund Jacob (Strassburg) betonte?

Der Regensburger Neutestamentler *Franz Mussner* behandelte das Thema »Israel und die Entstehung der Evangelien«. Aus seinem imponierenden »Traktat über die Juden«¹ entwickelte er die These, dass die Sammlung des evangelischen Jesusmaterials einen ihrer Sitze im Leben auch in dem allmählichen Prozess der Ablösung der Kirche von der Gemeinschaft Israel habe. Diesen Prozess hielt er im wesentlichen mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels für abgeschlossen, was in der Diskussion – u. a. von seinen Heidelberger Kollegen *Lothar Steiger* und *Ekkehard Stegemann* – bestritten wurde.

Bertold Klappert, Systematiker der evangelischen Kirchlichen Hochschule Wuppertal, beantwortete die systematisch-hermeneutische Frage positiv, ob Röm 9–11 so etwas wie die Mitte neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden sein könne. Er kennzeichnete Röm 9–11 – im Gegenüber zur israelkritischen Interpretation gegenwärtiger Exegese – als kirchenkritischen »Traktat für die Juden«. Geschichtlicher Ausgangspunkt des Paulus sei die Tatsache, dass sich die grosse Mehrheit Israels dem Evangelium verweigerte. Daraufhin hat Paulus die begrenzte geschichtliche Erwartung, der Dienst an den

Heiden mache einige aus Israel »eifersüchtig« (Röm 11, 14); das sich verweigernde Israel ist also nicht mehr Adressat von Judenmission. Dennoch hat Paulus die umfassende Hoffnung der Rettung von ganz Israel durch Gott, welche nach Klappert »transkerygmatisch« und »transekklesial« zu verstehen ist, nicht aufgegeben. Zwar komme die Kirche nie an Israel vorbei, wohl aber Israel an der Kirche: Rettung ganz Israels geschieht an der Kirche vorbei, und zwar durch den Parusiechristus. Solche »israelitische Kontur der paulinischen Christologie« spiegelt sich ekklesiologisch in der Bestimmung Israels als die irdisch-geschichtliche Existenzform des Christus Jesus, was eine kirchenkritische Pointe hat: Die Kirche ist nur zusammen mit Israel die irdische Existenzform des Christus Jesus. Die von Klappert ebenso knapp herausgestanzte israelitische Kontur der paulinischen Soteriologie lässt die im Christuseignis geschehende Versöhnung »ad Israel« nicht als exklusives, sondern als inklusives Ereignis verstehen. Klappert prüfte seine über das Einzelexegetische hinaustreibende Interpretation von Röm 9–11 in der Zuwendung zum übrigen Neuen Testament und versuchte schliesslich, die Linien von Röm 9–11 im Lichte neuer geschichtlicher Tatbestände zu verlängern.

Das mit grosser Aufmerksamkeit aufgenommene Referat Klapperts fand Zustimmung wie Einspruch. Blank sah die Gefahr einer »good-will-Exegese«, welche die paulinische theologia crucis zu kurz kommen liesse. Ganz ähnlich hielt Ekkehard Stegemann Klappert entgegen, es sei auch die israelkritische Linie von Röm 9–11 aufzunehmen. Mussner meinte jedoch, dass Paulus bei all seiner Rede von Ungehorsam und Unglauben Israels lediglich eine Schuld ansagt, was deutlich von einer Strafansage über Israel zu unterscheiden sei, die sich bei Paulus eben nicht findet. Es bleibt zu bedenken, ob diese bemerkenswerte Unterscheidung zwischen paulinischer Schuld- und Strafansage über Israel nicht auch für die vom Zürcher Systematiker *Rudolf Wäffler* angemeldete Frage der Soteriologie »Ist Christus nicht das ganze Heil Gottes?« in Anschlag gebracht werden kann.

Bei *Paul van Buren*, dem systematischen Theologen der Temple University in Philadelphia (USA), lag die Aufgabe systematischer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. van Buren ging von den kirchlichen Verlautbarungen der letzten 15 Jahre aus und sah in ihnen eine Neuinterpretation der Tradition, die durch Ereignisse der jüdischen Geschichte – nämlich des Holocaust – ausgelöst wurde. Formal geschah das gleiche zur Zeit der Apostel, die sich ebenfalls durch Ereignisse der jüdischen Geschichte – nämlich um Jesus von Nazaret – zur Neuinterpretation der Tradition genötigt sahen². Solche Neuinterpretation ist Tat eines geschichtlichen Denkens. Und eine neue systematische Theologie hat die Geschichte zu interpretieren, die mit Abraham begann, um zu zeigen, dass unsere Gegenwart ihre Fortsetzung ist. So zog van Buren einen Längsschnitt durch die Geschichte. Dabei entwickelte er nicht eine Zwei- oder Mehr-Bünde-Theorie, sondern eine Ein-Bund-Theorie: Grund der Geschichte ist der Bund der Schöpfung. Dieser eine Schöpfungsbund wird am Sinai für Israel und in Jesus für die Kirche spezifiziert. Ob es noch andere Spezifikationen des Bundes für andere Völker gibt, ist uns nicht offenbart worden. Aber ein geschichtliches Denken sollte es erwägen.

Vielleicht lag es an einer zwischenzeitlichen Erschöpfung der Teilnehmerrunde am späten Abend, dass die Ausfüh-

¹ S. o. S. 37 (Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

² Vgl. auch: Paul M. v. Buren: Wie sind die Apostolischen Schriften heute auszulegen? In FrRu XXX/1978, S. 83 ff.

rungen van Burens nicht ähnlich konzentriert bedacht wurden wie die seiner Vorredner, was sie eigentlich verdient hätten. So wurden die systematischen Implikationen des Entwurfs auch nicht eigens konfrontiert mit klassischen Theologumena, etwa: Wird in der formalen Parallelisierung der Ereignisse um Jesus Christus und der Ereignisse des Holocaust den letzteren nicht eine Offenbarungsqualität zugesprochen? Wie steht es mit dem traditionellen Theologumenon vom Abschluss der Offenbarung mit dem Ende der apostolischen Zeit?

Das Thema »Holocaust und Staat Israel als Krisis traditioneller Theologie« war dem Fundamentaltheologen *Johann Baptist Metz* (Münster) angetragen worden, worauf er seine Zusage gegeben hatte. Metz wurde in den Wochen vor der Arnoldshainer Tagung durch die Aufregung um die Verhinderung seines Rufes an die katholische Fakultät in München so belastet, dass er sich ausserstande sah, nach Arnoldshain zu kommen. Die dennoch versuchte Diskussion zur Frage konzentrierte sich auf Gehalt und Gestalt einer Theologie *nach* Auschwitz, die nicht einfach identisch ist mit einer Theologie des Holocaust. Es meldete sich dabei eine jüdisch-christliche Divergenz: Die christlichen Voten artikulierten das darin liegende Grundproblem als Gottesproblem, als theologische Frage, was die jüdische Reaktion der Betonung des anthropologischen Problems hervorrief. Auschwitz also hier als Anfrage an die theologische Systematik, dort als solche an die Ethik.

3. Klassische Topoi im Versuch der christlich-jüdischen Konsensprobe

Der zweite Teil der Tagung wurde dadurch als Konsens- bzw. Dissensprobe deutlich gemacht, dass zur vorgegebenen Einzelfrage jeweils ein jüdisch-christliches Doppelgespann referierte. Dennoch kam es nicht so recht zur dialogischen, einander korrelierenden Behandlung der Fragen. Am ehesten korrelativ war das Gepaun Ehrlich-Lochmann zur Fragestellung »Schöpfung und Erlösung«. *Ernst Ludwig Ehrlich* (Basel) entwickelte von den Psalmen 8, 104 und 73 den Schöpfungsbegriff, der im Alenugebet der synagogalen Liturgie im Verständnis der Erlösung aufgenommen ist. Als der Basler evangelische Systematiker *Jan M. Lochmann* aus seiner böhmisch-hussitischen Tradition und unter Rückgriff auf Karl Barth die These entwickelte: Erlösung ist Mitte und Ziel der Schöpfung, und die Schöpfung ist der Horizont der Erlösung, was den Wirklichkeitssinn der Hoffnung unterstreicht, da konnte Ehrlich einen zumindest formal-strukturellen Konsens mit ihm konstatieren.

Die Behandlung des Grundlagenproblems »rabbinischer« und »dogmatischer« Struktur theologischer Aussage durch *Jakob J. Petuchowski* und *Friedrich-Wilhelm Marquardt* wurde vor allem deshalb weniger dialogisch, weil Marquardt in einer ideologiekritischen Dechiffrierung dogmatischer Denkform im Christentum eine innerchristliche Problematik aufriss. Die Ausführungen des evangelischen Systematikers aus Berlin waren wie eine Klage und Anklage des Verlustes der historischen und politischen Unschuld christlicher Typologie- und Denkformbildung: Typologisierung verhindert wirkliche historische Wahrnehmung; das Phänomen einer dogmatischen Theologie ist historisch abkünftig von soziologischen Prozessen (nämlich des kirchlichen Umgangs mit Häresien) und enthält ein starkes Machtmoment; mit dem 4. Jahrhundert gibt es kein Dogma, das nicht als Staatsaktion gebildet; die Einführung des Glaubens in die Welt der Wissenschaft bedeutet Machtausübung des Christentums. Marquardt unterschied Dogmen von Dogma, welches er als das auch

der Kirche unverfügbare Ereignis umschrieb. Infolgedessen unterschied er ein dogmengebundenes von einem dogmagebundenen Denken. Das dogmagebundene Denken hat es gegeben, noch ehe es kirchlich formulierte Dogmen gab, so dass es dogmatisches Denken auch dann geben könnte, wenn eine dogmenlose Kirche sein wird. Mit dieser Unterscheidung hing Marquardts Schlussfrage zusammen, ob die Wissenschaft wirklich der primäre Verantwortungsraum von Dogmatik sein könnte? Ob nicht doch eher eine evangelische Haggada dem Dogma angemessener sei, so dass die Methode der Wahrheit die Weisung, die theologische Halacha sei?

Zuvor hatte *Jakob J. Petuchowski* die »rabbinische Struktur theologischer Aussage« erläutert. Nach einer einführenden Warnung vor Vereinfachung – ganz ohne Systematik ging es im Judentum doch nicht – gab der Referent zwei Charakteristika rabbinischer Struktur: Die Literatur vom 3. nachchristlichen Jahrhundert bis zum Mittelalter ist nur entfernt systematisch orientiert, zeichnet sie doch stichwortartig Lehrhausdiskussionen auf; gegenüber dem strengen inhaltlichen Zusammenhang etwa eines christlichen Traktates »De baptismo« muss es überraschen, wenn das Thema der Willensfreiheit etwa im talmudischen Traktat über den Geschlechtsverkehr erörtert wird. Und: Die Unterschiedlichkeit der Lehrmeinungen wird nicht harmonisiert; die spielerische Anlehnung an einen biblischen Text braucht sich nicht vor dem Richterstuhl logischer Stringenz zu verantworten. Max Kadushin versuchte die rabbinische Eigenart als ein »organisches Denken« zu erklären, was allerdings fragen lässt, warum die Rabbinen in Gesetzesfragen, in der Halacha logisch und in der Theorie, in der Haggada organisch dachten? In einer Art zweiter Naivität – so Petuchowski – wussten sie um Widersprüche ihrer Theologie zur Logik wie um die Tatsache, dass nur Gott die volle Wahrheit weiss. Unbedingte Geltung anerkannten sie als Richter und Seelsorger, da das Leben der Gemeinden Entscheidungen erfordert, die den göttlichen Willen zuverlässig widerspiegeln; hier mussten die Funken des göttlichen Schlages an den Felsen sprühen. Demgegenüber bleibt jegliche systematische Theologie, die abgeleitet, sekundär die primäre religiöse Erfahrung auslegt, menschliche Konstruktion, deren Relativität von alter jüdischer Struktur zu lernen ist. Clemens Thoma gab sich mit der von Petuchowski betonten Offenheit der rabbinischen Gesellschaft nicht so recht zufrieden: »Es gab doch auch damals ernste, absolutistische Theologie, etwa bei Rabbi Akibas«, worauf Petuchowski entgegnete: »Aber Akibas Theologie blieb Akibas Theologie, sie wurde nicht zur Theologie einer Synode erhoben.«

Das Doppelgespann Friedlander – Schaeffler setzte unterschiedliche Akzente, und dies weniger wegen des unleugbaren Kontroverscharakters ihres Themas »Rechtfertigung und Glaube«, sondern wegen des jeweils anderen Umgangs mit der Fragestellung. *Albert Friedlander*, Direktor des Leo-Baeck-College in London, referierte in der ihm eigenen Weise haggadischen Stils und fragte sich von der Problemstellung her auf den Spuren Samson Raphael Hirschs meditierend zum jüdischen Kalender als Katechismus des Judentums durch. Der Kalender bietet die Tora als Weg zum Gehen, der den Menschen zur Tat bringt: Keine Werke ohne Glaube. Kein Glaube ohne Werke. Aber das Tun verschlingt nicht das Geheimnis. Dafür steht der Ritus als ein »sympathetischer Zauber auf Zukunft hin«.

In Andersheit zu Friedlanders reflektierendem »Erzählen« trug *Richard Schaeffler*, Ordinarius für Philoso-

phisch-Theologische Grenzfragen am katholischen Fachbereich der Ruhr-Universität Bochum, im reflektierenden Argumentieren seine Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Glaube vor. Den Sinn der christlichen Rede von der »Rechtfertigung allein aus Glauben« versuchte er über Textbeobachtungen an den Leitbegriffen »Glaube« und »Umkehr« zu erschliessen: Jüdische wie christliche Existenz stehen unter der Aufforderung zur *emunah*, zum Feststehen auf dem Boden, der auf Hoffnung hin trägt und der vom Getragenen durch dessen Worte und Taten beständig gemacht werden muss. Die Umkehr, die deshalb immer wieder notwendig ist, weil der tragfähige Boden durch des Menschen Abkehr immer schon verloren ist, ist nach jüdischer wie christlicher Überzeugung nur deshalb möglich, weil Gott den Menschen zur Umkehr fähig macht, ja weil er sich selber dem Menschen zugekehrt hat. Wenn die Christen also in der jüdischen Schule des Glaubens und der Umkehr lernen: können sie es auch in der der »Rechtfertigung«? Paulus verkündet den Glauben an den, der Gottlose gerecht macht (Röm 4, 5), was wie eine provokative Antithese zur biblischen Selbstaussage klingt: »Ich mache den Gottlosen nicht gerecht« (Ex 23, 7). Paulus stand vor dem Dilemma: Wie soll ich glauben, dass ich Boden finde, der auf Hoffnung hin trägt, wenn ich erfahre, dass ich der Ungerechte bin, der Verurteilung verdient, da mir das Gesetz zuruft: »ICH mache den Gottlosen nicht ge-

recht«? Paulus antwortet: Glauben ist nur dadurch möglich, dass eben jenes Gesetz, in dessen Namen Jesus schuldig gesprochen wurde, die Gerechtmachung des Menschen und der Welt dadurch erreichte, dass Jesus sich unter den Fluch des Kreuzesurteils gebeugt hat. Schaeffler war sich darüber klar, dass er mit seiner Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Glaube nicht die Schauseite eines jüdisch-christlichen Konsenses zeigte. So konnte es nicht überraschen, dass etwa Petuchowski zwar die paulinische Sicht, aller Ruhm ist zum Ruhm des gerecht machenden Gottes allein, akzeptierte, dies aber mit dem kritischen Zusatz versah: »Aber zu dieser Erkenntnis brauche ich nicht Paulus.« Schaeffler liess offen, ob es denn wirklich dieselbe Erkenntnis sei.

Die Ordinarien der evangelischen Systematik und der katholischen Dogmatik liessen sich durch die Arnolds-hainer Tagung, die sie als Erstadressaten erreichen wollte, nicht ansprechen und in ein Werkstattgespräch »Aug in Aug« ziehen. Vielleicht lassen sie sich durch die geplante Veröffentlichung der Referate auf einen virtuellen Dialog ein mit den in Arnolds-hain vorgetragenen Thesen und Perspektiven, die mit der Fülle ihrer Zugänge und der Konvergenz wie Divergenz ihrer Positionen die Reform christlicher Theologie nur im Fragment bieten konnten. Aber bereits dies ist eine lohnenswerte Sache. Ist doch das »status theologiae renovabitur« ein Beitrag zum »status mundi renovabitur«.

9 Das Gewissen der verängstigten Welt

Gedenkrede zu Ehren Albert Einsteins in der Sala Regina des Apostolischen Palastes am 10. November 1979, gehalten von Professor Carlos Chagas, Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften

Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnehmen wir den folgenden Beitrag aus dem »L'Osservatore Romano, Wochenzeitung in deutscher Sprache« (10/13), Vatikanstadt, 28. 3. 1979, S. 12 f.

Heiligkeit!

Gestatten Sie mir, Ihnen im Namen der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften für die Ehre und den Vorzug zu danken, unserer Gedenksitzung zur Feier des 100. Geburtstags von *Albert Einstein* vorzustehen. Ihre Geste wird über die Mauern dieses festlichen Saals hinaus in der internationalen Wissenschaft Beifall finden.

Mit der Teilnahme an unserer Einstein-Gedenkfeier ehren Sie die Wissenschaft selbst. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat die Wissenschaft das menschliche Leben verändert sowohl im Bereich der Grundlagenforschung wie im Bereich der technischen Anwendung.

Die Grundlagenforschung wurde in vielen Kreisen nicht selten mit Misstrauen betrachtet und die technische Auswertung nicht immer mit Klugheit und Weisheit vollzogen. Trotzdem enthebt die Unvernunft des Menschen die Wissenschaft und Technik nicht ihrer Funktion als mächtige Schalthebel im Dienst unserer Gesellschaft, vorausgesetzt, dass sie sich von geistigen, moralischen und ethischen Werten bestimmen lassen, dem Menschen bei der Überwindung der Schwierigkeiten zu helfen, die sich dem Fortschritt durch eine Zivilisation entgegenstellen, die materialistisch und opportunistisch ist, weil die Existenz das Sein zerstört und das Haben die Liebe ersetzt. Das Werk Albert Einsteins hat seinen Platz in der reinen Forschung. Es befasst sich mit den Naturgesetzen auf

der Ebene, wo sich die höchste Harmonie der göttlichen Schöpfung bestätigt.

Durch die Bedeutung seiner Arbeiten reiht sich Einstein unter die grössten Geister des universalen Denkens ein. Eine vergleichbare Stellung nimmt unter seinen Vorgängern nur *Galileo Galilei* ein, der mit der Schärfe seines Geistes die Entwicklung der Wissenschaft gezeichnet hat und zum Symbol einer Epoche wurde.

Das Porträt eines Menschen zu skizzieren ist schwer. Man kann dabei nicht vermeiden, über die Schwierigkeiten nachzudenken, die wir alle bei dem Versuch, das Verhalten eines andern zu interpretieren, haben, sogar bei unseren liebsten Gesprächspartnern. Wir zeichnen das Profil einer Person, indem wir von unseren eigenen Empfindungen ausgehen. Das Porträt, das ich hier entwerfe, kann sich dem auch nicht entziehen.

Wenn wir die Daten studieren, die wir von Einstein haben, finden wir neben einem grossen Wissenschaftler einen Menschen, der sich dadurch auszeichnete, dass seine grösste Sorge die Gerechtigkeit war. Wie wir alle sehr kompliziert, hatte er etwas von einem Kaleidoskop an sich! Und trotzdem zeichnete sich niemand so wie er durch eine bleibende Bescheidenheit und eine ständige Treue zu seinen moralischen Grundsätzen aus. Wenn man ihn anklagt, gelegentlich in Widersprüche verfallen zu sein, dann waren sie nur scheinbare und eher die Folge beharrlicher Treue zu seinen Überzeugungen. Jedenfalls strahlte er eine aussergewöhnliche intellektuelle Kraft aus und ein Charisma, das im Alter noch zunahm.

»Besitz scheint mir verachtenswert«

Wenn sich der Wissenschaftler nach seinem erstaunlichen Auftreten auf der wissenschaftlichen Bühne voll dahin engagierte, eine Theorie zu finden, die alle Kräfte des Universums auf eine gemeinsame Formel bringt, so stellte sich der Bürger in ihm mit dem gleichen Eifer und Mut in den Dienst der Gerechtigkeit. Von 1914 bis zu seinem Tod bekämpfte er den Militarismus, den Missbrauch der Macht, die rassistische Diskrimination und verteidigte unermüdlich die Sache des Friedens.

Geboren am 14. März 1879, lebte Einstein bis zu seinem 15. Lebensjahr in München. Hier begann er seine mathematischen Studien. Die Geometrie von Euklid wurde sein Lieblingsbuch, sein heiliges Buch, wie er sagte. Ausserdem vertiefte er sich in die Philosophie von Kant. Das war auch die Zeit, in der seine Mutter ihn Musikstunden nehmen liess, »das Geigenspiel auf einer echten Ingres« in Momenten der Zerstreuung und Prüfung oder der Ermüdung zur Entspannung wurde und ihm Freundschaften zu knüpfen half. Die Familie vermittelte ihm die Grundwerte seines Lebens. Zu Hause lernte er die Bescheidenheit und Einfachheit, die sich in seiner Art, sich zu kleiden, und in seiner Missachtung der materiellen Güter ausdrückte. Er schrieb: »Die objektiven menschlichen Armseligkeiten – der Besitz, der sichtbare Erfolg, der Luxus – sind mir immer verachtenswert erschienen.«

Nach der Grundschule besuchte Einstein das Luitpold-Gymnasium. Diese Zeit war entscheidend für ihn. Er konnte sich nie der preussischen Disziplin des Gymnasiums anpassen und dem, was er »die Methoden der Furcht, Gewalt und künstlichen Autorität« nannte. Auf dem Gymnasium wuchs seine ständige Auflehnung gegen den Autoritarismus, die klassische Schuldisziplin; hier liegen die Wurzeln seines Anti-Militarismus. Gleichzeitig bildete sich in seinem Geist das Bedürfnis, die als in-diskutabel geltenden Gegebenheiten in Frage zu stellen.

Auf deutsche Staatsbürgerschaft verzichtet

Einstein schloss sein Gymnasialstudium nicht in München ab, sondern ging mit seinen Eltern nach Mailand und nach einem Jahr in die Schweiz, wo er in Aarau sein Abitur machte. Hier begeisterte er sich bald für das demokratische, seit Jahrhunderten gefestigte Klima der Schweiz und für das Fehlen einer Berufsarmee. Er traf eine für einen 16jährigen überraschende Entscheidung und verzichtete auf seine deutsche Staatsbürgerschaft, um die der Schweiz zu erwerben. Nach Besuch des Polytechnikums in Zürich erhielt er dort 1900 sein Diplom. Die Jahre in Zürich waren von grosser Wichtigkeit, weil sie die Grundlagen seiner wissenschaftlichen Arbeit schufen. Seine Freunde, wie Michelangelo Besso, Konrad Habicht und Maurice Solovine, berichten von dem Erstaunen aller über die Kraft seiner Intelligenz und seine Beherrschung der Physik. Es sind die Jahre, in denen er die Arbeiten von Maxwell gründlich studierte und in einem Vortrag von Henri Poincaré hörte, dass der absolute Raum und die absolute Zeit und auch nicht die euklidische Geometrie auf die Mechanik angewandt werden könnte und dass sich die Wirklichkeit nur in Begriffen einer nichteuklidischen Geometrie ausdrücken liess. Besso gab ihm die »Mechanik« von Mach, die ihm noch gründlicher die Schwierigkeit der Interpretation der Vorstellungen von Newton klarmachte. Einstein begann, die Relativitätstheorie zu entwickeln!

Der Schüler war bei seinen Lehrern nicht beliebt. Er studierte sehr fleissig, aber sein Vorlesungsbesuch war sehr unregelmässig. Ausserdem war er sehr kritisch, manch-

mal auch arrogant, impulsiv in seinen Bemerkungen und häufig verletzend. Folglich konnte er seinen Traum, Lehrer am Polytechnikum oder an einer anderen Fakultät zu werden, nicht verwirklichen.

Ein glücklicher Zufall liess ihn in das Patentamt in Bern eintreten, wo er die Ruhe und den nötigen Spielraum fand, um seine ungewöhnlichen wissenschaftlichen Theorien zu entwickeln. 1905 publizierte er vier Schriften, in denen er die eingeschränkte Relativitätstheorie behandelte, die Brownsche Bewegung erklärte, die Quantenlehre einführte und das Verhältnis von Masse und Energie unterbaute.

Seit 1911 wurde Einstein von zahlreichen Universitäten eingeladen. Nach einem kurzen Aufenthalt an der deutschen Universität in Prag kehrte er nach Zürich als Professor an der gleichen Hochschule zurück, die ihn abgelehnt hatte, aber 1914 widerstand er nicht mehr dem wissenschaftlichen Ruf von Berlin, wo sich Planck, Neenst und andere mehr aufhielten. Er verliess Zürich und begab sich in das Zentrum der deutschen Physik unter Bedingungen, die sein Ansehen beweisen. Er wurde zum Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Physik, zum Professor ohne feste Lehrverpflichtung an der Universität Berlin und zum Mitglied der Preussischen Akademie der Wissenschaften ernannt, eine aussergewöhnliche Anerkennung.

Die Zeit seines Aufenthalts in Berlin, wo er bis März 1934 blieb, gab ihm die Möglichkeit, die allgemeine Relativitätstheorie abzuschliessen und als eine ihrer Konsequenzen seine Theorie von der Struktur des Weltalls zu begründen.

In Berlin hörte Einstein auf, der in seine Wissenschaft eingeschlossene Gelehrte zu sein, und begann, sich am politischen Leben seiner Zeit zu beteiligen. Kurz nach Übernahme seiner Positionen in Berlin bekam sein Sinn für Gerechtigkeit neuen Aufschwung, und er spielte eine aktive Rolle als Pazifist, aber auch sein Kampf gegen den Antisemitismus begann.

Wenn es stimmt, dass der junge Einstein in Zürich eine kurze Periode des Interesses für das Judentum hatte, so scheint es, dass er erst in Prag, als er durch Zufall am Ende einer Sackgasse auf einen jüdischen Friedhof aus dem 15. Jahrhundert stiess, sich der vielhundertjährigen Geschichte seiner Herkunft gegenüber sah und sich ihr ganz verbunden fühlte. In Berlin wunderte er sich über die antisemitische Haltung der Universität und Regierung, eine Vorwegnahme der Bewegung, die ihren Höhepunkt unter dem NS-Regime erreichte. Er sah auch, wie sich der Krieg 1914/18 vorbereitete und von gewissen militärischen, politischen und wirtschaftlichen Kreisen erwartet, wenn nicht herbeigewünscht wurde. Dann kam die Kriegserklärung, und es überraschte ihn, zu sehen, wie seine wissenschaftlichen Freunde ihre Dienste als Experten anboten und an den militärischen Bemühungen teilnahmen. Der Idealist Einstein verstand das nicht und wusste nicht, was er tun sollte. Da gab es das »Manifest an die zivilisierte Welt« vom Oktober 1914, unterzeichnet von 83 namhaften deutschen Wissenschaftlern. Das Manifest sprach Deutschland von jeder Schuld frei, rechtfertigte den Einfall in Belgien und sprach in Begriffen, die später wiederkehren sollten, von der Vernichtung der weissen Rasse durch die slawischen Horden. Einstein unterzeichnete umgehend ein Gegenmanifest, das er zum Teil selbst redigiert hatte. Der Satz, dass dieser Krieg keinen Sieger haben werde, aber alle teilnehmenden Nationen dafür einen hohen Preis zahlen würden, klingt prophetisch.

Diese Anti-Kriegserklärung konnte nicht mehr als vier Unterschriften sammeln, aber Einstein kapitulierte nicht. Er schloss sich einer von Ernst Reuter, dem späteren Oberbürgermeister von Berlin, gegründeten Bewegung an. Diese Bewegung hatte sich das Ziel gesetzt, einen baldigen Frieden und die Gründung einer internationalen Organisation zur Verteidigung des Friedens zu erreichen – eine Idee, der Einstein bis zum Ende seines Lebens anhing. Die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg waren nicht leicht für ihn. Wissenschaftlich betrachtet, ist das die Zeit seines grossen Ruhms. Die allgemeine Relativitätstheorie hatte mit der direkten Beobachtung einer seiner Voraussagen gesiegt. 1919 wurde bei Gelegenheit einer totalen Sonnenfinsternis beobachtet, dass die Ablenkung des Sternenlichts durch das Gravitationsfeld der Sonne den Voraussagen Einsteins entsprach. Aber der Mensch Einstein war unglücklich über die internationale Entwicklung. Sein freundlicher Blick war verhangen von Traurigkeit. Er weigerte sich, am 4. Solvay-Kongress teilzunehmen, weil die deutschen Wissenschaftler nicht eingeladen worden waren. Unter Hinweis auf seine internationale Einstellung schrieb er an Marie Curie: »Ich verstehe, dass Belgier und Franzosen nicht darauf vorbereitet sind, Deutschen zu begegnen. Wenn ich wüsste, dass die deutschen Wissenschaftler prinzipiell ausgeschlossen wären, und zwar aus Gründen ihrer Nationalität, würde ich, führe ich nach Brüssel, einer solchen Entscheidung beipflichten.«

Im Moment der Ruhrbesetzung durch die Franzosen verurteilte Einstein heftig die Alliierten, trotz seiner bekannten antideutschen Einstellung.

Die Entwicklung der europäischen Politik und der infernalische Rüstungswettbewerb liessen die Besorgnisse Einsteins in solchem Mass wachsen, dass er sich blind in die pazifistischen Bewegungen einreichte, die seinen Namen ausnutzten.

Sein Wunsch, zum allgemeinen Frieden beizutragen, wurde immer heisser und erreichte seinen Höhepunkt am Ende der zwanziger Jahre. 1930 hielt er in New York eine Rede, in der er sagte, »wenn zwei Prozent der Bürger den Kriegsdienst verweigern«, hätten die Regierungen keine Möglichkeit mehr, einen Krieg zu beginnen. Vielleicht erschreckt uns die Naivität dieses Vorschlags, aber diese Rede – die ihm den ungerechten Beinamen »Mister zwei Prozent« eintrug – benutzten später die Anhänger McCarthys gegen ihn, obschon er inzwischen die amerikanische Staatsbürgerschaft erworben hatte.

Seine Enttäuschung über den Völkerbund und die Langsamkeit, mit der die Genfer Abrüstungskonferenz von 1932 arbeitete, wirkte sich auf seine Arbeit aus und trieb ihn zu einer neuen Offensive. In einer Pressekonferenz vor 60 ausländischen Korrespondenten richtete er einen utopischen Appell an die Arbeiter der Welt, die Arbeit in den Waffenfabriken einzustellen und jeden Waffen-transport zu verweigern. Wieder kam er auf das Thema der Kriegsdienstverweigerung zurück.

Angesichts der Ereignisse in Deutschland, die mit dem Aufstieg Hitlers dem Militarismus und der Rüstung neue Anstösse gaben, und der Steigerung des Antisemitismus fühlte sich Einstein verpflichtet, seine pazifistischen Positionen zu überprüfen und seine Sprache zu wechseln. Nur die Stärke könne noch die Macht des Bösen besiegen. So schrieb er dem belgischen König Albert: »Im Herzen Europas gibt es eine Macht, Deutschland, die mit allen nur möglichen Mitteln den Krieg vorbereitet. Das hat eine so grosse Gefahr für Belgien und Frankreich geschaffen, dass sie gezwungen sind, zu den Waffen zu greifen.«

Harmonie der Welt unter dem Zeichen der Schönheit

Im Zweiten Weltkrieg stellte sich Einstein in Princeton in den Dienst der amerikanischen Kriegsführung und spielte eine oft übertriebene, gelegentlich auch verkleinerte Rolle bei der Organisation des Manhattan-Projekts und der Entwicklung der Atombombe.

Als das Hitlerregime 1938 Einstein die Rückkehr nach Deutschland unmöglich machte, liess er sich in Princeton/USA nieder und arbeitete im Institute for Advanced Studies bis zu seinem Tod am 25. April 1955. In Princeton setzte er seine Arbeiten über die Einheit der Kräftefelder fort und versuchte vergeblich, die Unsicherheitsfaktoren der Quantenmechanik auszuräumen, der er den Weg freigemacht hatte, als er sie in den Bereich der nicht-atomaren Physik einführte. Er konnte sich ausserdem mit allen Kräften der Sache des Zionismus widmen, zu der ihn das Erlebnis in Prag und der deutsche Antisemitismus hingeführt hatten. Und nach dem Krieg konnte er sich wieder für die Sache des Friedens und der internationalen Verständigung einsetzen, die jetzt noch dringender geworden war durch die Furcht vor einem Atomkrieg, zu dem er, ohne es zu wollen, einen gewissen Beitrag geleistet hatte. Nach und nach wurde Einstein zu einem Weisen, dessen Rat gesucht und dessen Leben als Beispiel zitiert wurde. In einem Land, in dem die Kommunikation so schnell vor sich geht, berichteten die Zeitungen, der Rundfunk und das Fernsehen dem grossen Publikum über seinen Alltag, dessen Intimität er trotzdem zu wahren suchte. Hunderte von Briefen erreichten ihn jede Woche, und er versuchte alle zu beantworten, aus denen man ersehen konnte, dass der Briefschreiber in Schwierigkeiten war. Die Leute warteten auf ihn auf der Strasse, und die Touring-Busse hielten, wie noch heute, vor der Mercer Street 110, wo er wohnte und die Wissenschaft unserer Tage verändert hatte.

Ohne es zu wollen, wurde Einstein durch seine Stellungnahmen auf internationaler Ebene eine Art Gewissen der verängstigten Welt. Für andere war er darüber hinaus einer der letzten Naturphilosophen, wenn nicht der wichtigste unserer Zeit.

Seine Sicht des Naturproblems erinnerte an Pythagoras. Die Harmonie des Weltalls unter dem Zeichen der Schönheit war der Kern seines Denkens. Um das All in seiner ganzen Ausdehnung erfassen zu können, musste Einstein die Existenz eines höheren Geistes oder eines Systems fordern, das das einzige Kräftefeld geschaffen und die mathematische Harmonie organisiert habe, der das Universum gehorcht. Diese Vorstellung trägt einen pantheistischen Zug, der dem Denken des Spinoza nahesteht. Übrigens hat Einstein selbst auf Fragen geantwortet: »Ich glaube an den Gott des Spinoza, der sich in der Harmonie aller Dinge offenbart, und nicht an einen Gott, der sich mit allen Handlungen und der Bestimmung des einzelnen Individuums beschäftigt.«

Einstein war sicher ein Rationalist, aber kein Atheist. Die Ehrfurcht vor dem Denken und der Geschichte seines Volkes weckten in ihm eine latente Religiosität. Gewisse Erklärungen von ihm beweisen das hinreichend. So erklärt er: »Wissenschaft ohne Religion hinkt, und Religion ohne Wissenschaft ist blind.«

»Ich möchte Gottes Gedanken kennenlernen«

Die Gottesidee liess ihn nie los, und er sagt: »Ich möchte wissen, wie Gott die Welt geschaffen hat. Ich bin nicht an diesem oder jenem Phänomen interessiert und nicht am Spektrum eines chemischen Elements. Ich möchte Gottes Gedanken kennenlernen, der Rest ist Detail.« Bei seiner Suche nach der Harmonie des Weltalls und

der Schönheit der Naturgesetze vergass Einstein niemals den Menschen und die Bedeutung der Realitäten, die unter dem Bereich der Wissenschaft liegen. Er selbst sagt: »Unsere Zeit ist durch aussergewöhnliche wissenschaftliche Entdeckungen und ihre technische Anwendung charakterisiert. Wer von uns ist davon nicht hingerissen? Trotzdem sollten wir nicht vergessen, dass Erkenntnis und Technik die Menschheit noch nicht zu einem glücklichen und würdigen Leben führen. Die Menschheit hat mit vollem Recht die Verkünder der sittlichen Werte über die Entdecker der objektiven Wirklichkeit gestellt. Was die Menschheit Buddha, Moses und Jesus schuldet, ist weit bedeutsamer als die Forschungsergebnisse der Wissenschaftler. Die Menschheit muss mit all ihren Kräften die Lehren dieser grossen Weisen hüten, wenn sie nicht ihren Seinsgrund, die Gewissheit ihrer Bestimmung und ihre Daseinsfreude verlieren will.«

Seine Herzlichkeit, die sich auch in humorvollen Gelegenheitsversen ausdrücken konnte, sorgte sich auch um seine Freunde und ihr Schicksal. Wie viele Briefe bezeugen das! Der Königin Elisabeth von Belgien, die von einem doppelten und schmerzlichen Todesfall betroffen war, schickte er einen Beileidsbrief, aus dem ich die folgenden Worte zitieren möchte: »Es gibt über alle Dinge hinaus etwas Ewiges, das das Morgen, das Ende und die menschlichen Enttäuschungen überdauert.«

Wie beständig war seine Liebe zur Schönheit! Mitten in

einem Sturm auf dem Ozean zog ihn die Schönheit des Schauspiels an: »Das Meer hatte eine unbeschreibliche Grossartigkeit an sich, vor allem wenn die Sonne es mit ihren Strahlen traf.« Schönheit, Wissenschaft, Kunst, Freundschaft, Verständnis treffen sich in harmonischer Eintracht. Er schreibt: »Die Ideale, die immer meinen Weg erleuchtet haben und die mir den Mut gaben das Leben fröhlich zu betrachten, waren die Schönheit, die Güte und die Wahrheit. Ohne die Brüderlichkeit, die mich mit den Menschen gleicher Gesinnung verbunden hat, ohne die Beschäftigung mit dem Bau der Welt und dem, was im Bereich der Kunst und der Wissenschaft unzugänglich ist, wäre mir das Leben leer erschienen.«

Dieser aussergewöhnliche Mensch nannte sich isoliert. Das sagt er uns in einem dramatischen Bekenntnis: »Ich bin sicher ein einsamer Wanderer, ich konnte niemals meinem Land, meinem Haus, meinen Freunden und meiner Familie mein ganzes Herz schenken. Gegenüber diesen Bindungen habe ich nie den Sinn für Distanz und das Bedürfnis nach Einsamkeit verloren.«

Trotzdem war Einstein ein Sämann, und nachdem er, wie der hl. Paulus sagt, selbstlos gesät hat, finden sich die Früchte seiner Arbeit überreich in unserem Denken und unserer Arbeit: Wer wenig sät, erntet auch wenig, wer überreich sät, erntet auch überreich.

Der Mensch und der Wissenschaftler Einstein ehren die Menschheit!

10 Gewissen und Gedächtnis — Jüdische Geschichte in Deutschland*

Von Rechtsanwalt Dr. jur. h. c. Otto Küster, Stuttgart

So heisst das mahnende Leitwort für diese Stunde, zu der »unsere lieben Bürger von Stuttgart beide, Christen und Juden« zusammengekommen sind. So haben sich vor 700 Jahren zwar nicht zu Stuttgart, aber zu Worms Bürgermeister und Rat ausgedrückt, in einer der helleren Phasen der deutsch-jüdischen Geschichte. Damals hatte König Rudolf von Habsburg den Juden des Reichs feierlich bestätigt, dass sie der Hostienschändung und der Verwendung christlichen Knabenbluts zum Mazzenbacken keineswegs schuldig seien. Das gesiegelte Pergament freilich hatte sich der König von seinen Juden teuer bezahlen lassen. Aber wiederum waren es rechtschaffene Zwecke, zu denen er das Geld brauchte, und Juden zu haben, habere Judaeos, war königliches Regal, pflichtmässig auszubeuten wie etwa das Bergwerksregal. Nehmen Sie das als exemplarisch präludierenden Akkord zum Thema, in der helleren Tonart. Es ist eine dunkle Tonart, in der das Thema selber steht, Jüdische Geschichte in Deutschland, und so auch die bei weitem meisten seiner Variationen.

Mit Recht wird nun zwar erinnert, eine vollständige Geschichte der deutschen Juden dürfe nicht nur eine Geschichte der Ausbeutung, der Verfolgung und des Leidens sein, und auch die Klage um die verlorenen reichen Kräfte, die 200 Jahre lang die deutsche Kultur mitgestaltet und die zum Glanz des deutschen Namens zu-

mal in der Wissenschaft und in der Musik unverhältnismässig viel beigetragen hatten – auch solches Beklagen, wieviel ärmer wir durch Hitler geworden sind, vervollständigt die Erzählung und Rechenschaft noch nicht ausreichend. Es müsse vielmehr auch die Rede sein von dem inneren Leben der Juden in ihren Gemeinden, wie es als ein bewusst und ernst geführtes, glaubensdurchwirktes Leben durch alle dunklen und helleren Zeiten hindurch mit allen seinen gottseligen Umständen, Eigentümlichkeiten und Menschlichkeiten stattgefunden hat, samt den erklärenden Ursachen und samt den Auswirkungen auf die Umwelt, dies auch schon in den Zeiten der Abgeschlossenheit und dann nach deren Ende mit explosiver Energie und in einer Vielfalt von Richtungen. Das soll gewiss geschehen, und es wird das auch hier wie anderwärts geschehen, das Interesse ist, anders als noch vor wenigen Jahren, wach und fragt nach der schon geleisteten, noch nicht genutzten Arbeit, wie es auch zu neuer Arbeit anstachelt. Aber meine Aufgabe heute muss ich doch einschränken auf den dunklen Strang der feindseligen Symbiose, auf die Geschichte des Judenhasses und der hasserzeugten Verfolgungen bis hin zu der einen in unser Gedächtnis eingebrannten Verfolgung, und dazu auf das, was die Bundesrepublik Deutschland Wiedergutmachung nennt und woran auch morgen und übermorgen wieder eine Anzahl Deutscher so oder so an der Arbeit sein werden. An dieser Arbeit im Abseits werde ich bis zum Ende meiner Arbeitskraft beteiligt

* Vortrag, gehalten zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Stuttgart am 9. März 1980.

sein, und meine Legitimation, heute zu Ihnen zu reden, beruht darauf¹.

Judenfeindschaft, Judenhass haben freilich nicht viele die böse Sache genannt, weder in ihrer diffusen noch in ihrer massiven Erscheinungszeit. Er künstelt wie alles im Umkreis des Phänomens, ob Fühlen oder Denken, hiess das, was meine Generation als etablierte soziale Grösse vorfand, als sei es ein Produkt von Wissenschaft und eine aus Wissenschaft gewonnene Überzeugung und Haltung: Antisemitismus.

Das Wort Antisemitismus ist deutschen Ursprungs und jetzt 100 Jahre alt. 1879 erschien das Buch eines Wilhelm Marr: Der Sieg des Judentums über das Germanentum. Wenn der Verfasser zwar auf das Judentum zielte, der Abwehrhaltung aber, zu der er anstachelte, den Namen Antisemitismus gab und damit nachhaltigen Erfolg hatte, so war das dadurch möglich geworden, dass damals schon seit einigen Jahrzehnten die zum Feind, zur Gefahr erklärte Gruppe nicht mehr die war, die bis dahin jahrhundertlang als Feind hatte herhalten müssen: es ging nicht mehr um die Bekenner der jüdischen Religion. Eine Religion taugte in aufgeklärten Ländern wie Deutschland nur noch schlecht als Zielscheibe kollektiven Hasses, kollektiver Verdächtigung. »Aus dem Lager des Religionshasses ist die Religion gewichen, der Hass allein ist zurückgeblieben«, so der jüdische Anwalt Gabriel Riesser 1857. Und für die Religion hatte sich Ersatz gefunden: eine hinreichende Anzahl von Menschen war empfänglich geworden für die Anschauung, dass die Menschheit geschieden sei in erbliche Rassen. Eine davon sei die germanische, je nachdem auch »nordische« oder »arische« Rasse, eine andere die jüdische, und von dieser drohe der germanischen Rasse Verderben. Dass die Germanen sich deshalb zu einer Einstellung aufraffen müssten nicht mit Namen Antijudaismus, sondern Antisemitismus, obschon die arabische Hauptmasse der Semiten mitnichten gemeint war, erklärt sich so, dass in den achtbaren wissenschaftlichen Werken zwar eine semitische Rasse vorkam, bis dahin aber kein Gelehrter eine jüdische Rasse hatte feststellen können.

Genaugenommen haben wir es also nicht mit einem Thema zu tun, sondern mit zweien, wenn wir die letzten eineinhalb Jahrhunderte der Befeindung von Menschen, weil sie behauptetermassen einer bestimmten Rasse angehören, nach rückwärts verlängern um die vielen Jahrhunderte, in denen die Vorfahren dieser Menschen befeindet wurden, weil, und solange, sie eine Minderheitsreligion bekannten, die mit der herrschenden Religion unvereinbar war und das Herzstück des Christenglaubens verwarf. Es bleibt ein enormer praktischer Unterschied zwischen den beiden Feindbildern. Dem älteren Feindbild entrann, wer seine Religion abschwor. Das

neue Feindbild dagegen war für den, der darunterfiel, unentrinnbar. Und als mit ihm unter Hitler grauenvoller Ernst gemacht wurde, sahen sich unter dem rassistischen Feindbild glaubenstreue Juden zusammengezwungen mit solchen, die ihnen als Abtrünnige galten, weil sie oder ihre Vorfäter Christen geworden waren. Die Kirchen aber kamen nur schwer, wenn überhaupt, über die Vorstellung hinweg, dass sie nur berufen seien, sich der Christen jüdischer Herkunft anzunehmen, während es mit den Glaubensjuden eine ganz andere Sache sei. Angesichts der lebensgefährlichen und allverdummend gewordenen Rassenlehre hätte man es ja couragiert nennen können, wenn geistliche Instanzen nach wie vor keine Unterschiede der Rasse kennen wollten, sondern nur solche der Religion; nur war es nicht der Zeitpunkt, sich darauf zu besinnen, als jüdische Juden und christliche Juden gleichermaßen unter die Räuber und Mörder gefallen waren.

Sprechen wir unverblümt von Judenfeindschaft. Das Wort deckt beides ab, die vielen Jahrhunderte der religiös bestimmten Judenfeindschaft und die erst eineinhalb der Befeindung einer angeblichen jüdischen Rasse. Die religiös bestimmte Judenfeindschaft hat die deutsche Nation ererbt aus dem Altertum. Die grossen Reiche, in denen das Judenvolk als kleines Häuflein mit geringer Selbständigkeit siedelte, ertrugen schlecht den Eifer, mit dem dieses Volk einen unsichtbaren einzigen Gott verehrte, dessen Gesetze es toderntst nahm und vor dem alle die bildfrohen Götter der Völker Götzen und Nichtse sein sollten. Der syrische Grosskönig »liess ein Gebot ausgehen durch sein ganzes Königreich, dass alle Völker zugleich einerlei Gottesdienst halten sollten«; so steht es am Anfang der Makkabäer-Bücher. Dann erbt das Römerreich mit der Hauptmasse des syrischen Grossreichs auch das Judenvolk im heiligen Land, und auch das Römerreich ertrug es nicht, dass dieses Volk seinem Gott zuliebe sogar die religiöse Verehrung des Kaisers, harmlos wie sie war, verweigerte, und führte drei Vernichtungskriege gegen sie. Überleben konnte, wer sich in seinem religiösen Handeln dem Verlangen des Staates fügte, und so überlebten namentlich auch im grossen und ganzen die Judenschaften, die ausserhalb des heiligen Landes im Römerreich siedelten und schon lange viel zahlreicher gewesen waren als das Judentum in Palästina. Ab dem Jahr 212 wurde dann den hartnäckigen Juden keine Teilnahme mehr an der Staatsreligion abverlangt (Septimius Severus).

Hundert Jahre später, als es urkundlich schon eine Judengemeinde in Köln und solche wohl auch in den anderen römischen Städten auf deutschem Boden gab, in Trier, Mainz, Worms, Regensburg, gerieten die Juden erneut ihrer Religion wegen in Widerstreit zur Staatsreligion, zu der nun das Christentum geworden war. Zwang, der in ihre Religion eingriff, wurde zwar auch vom christlich gewordenen Römerreich nicht wieder auf sie ausgeübt. Aber den christlichen Kaisern und Kirchenlehrern erschienen sie nun als das Volk, auf dem der Fluch der Kreuzigung Christi ruhte, kurz als das Volk der Gottesmörder, und es erschien unerträglich, sie mitten unter dem Christenvolk so wohnen zu haben, als wisse man nichts von jenem Fluch. Unerträglich erschien vor allem, dass ein Jude in irgendeinem Sinn Macht haben sollte über einen Christen. Deshalb wurde ihnen verboten, Sklaven zu haben, womit sie die Möglichkeit verloren, einen landwirtschaftlichen, gewerblichen oder handwerklichen Betrieb zu führen. Bei Todesstrafe wurde die Ehe zwischen einem Juden und einer Christin

¹ Vgl. dazu: Beiträge im FrRu von Otto Küster: u. a.: Das Recht zu sühnen. Rechtsgrundsätzliches zum arabischen Einspruch gegen das Israel-Abkommen. Rundfunkrede, Stuttgart vom 17. 11. 1952 (in V/Januar 1953, Nr. 19/20, S. 11 ff.) — Das Gesetz der unsicheren Hand. Vortrag über die bundesgesetzliche Wiedergutmachung, vom 9. 12. 1953 (in VI/Februar 1954, Nr. 21/24, S. 3 ff.) — Das Minimum der Menschlichkeit. Lehrprozess für unsere Zeit. Plädoyer vor dem Oberlandesgericht Frankfurt/Main i. S. Wollheim/IG-Farben, 1. 3. 1955 (in VIII/November 1955, Nr. 29/32, S. 15 ff.) — Zum ökumenischen Gespräch. Über die Hoffnung. Vortrag, 3. 12. 1955 (in IX/Okt. '56, S. 11 ff.) — Niemals vergessen! Zum 20. Juli 1944. Gedenkrede (in X/Okt. '57, Nr. 37/40, S. 3 ff.) — Deutsche Wiedergutmachung, betrachtet Ende 1957 (in XII/September 1960, Nr. 49, S. 4 f.) — Poena aut satisfactio. Zur akademischen Ehrung von Dr. jur. h. c. Otto Küster von Walter Schwarz (in XIX/Dezember 1967, S. 85) — Zeittafel der Hitlerzeit. Veröffentlicht im Auftrag des für die Herausgabe verantw. Volkacher Bundes (in XXV/Dezember 1973, S. 80 ff.) (Anm. d. Red. d. FrRu).

verboten. Als später die Handwerke zum Monopol christlicher Zünfte wurden, entfiel auch fast ganz die Möglichkeit, wenigstens beschränkt auf die eigene Person ein Handwerk zu betreiben; jüdische Metzger, Bäcker, Schneider musste es freilich geben, und diese Hantierungen wurden zu jüdischen so gut wie zu christlichen Familiennamen. Etwas Besonderes waren die jüdischen Goldschmiede, die für christliche Kunden arbeiteten. Im allgemeinen blieb den Juden nur der Klein- und vor allem der Altwarenhandel und das anrühige Geschäft des Geldverleihs, als ein Christ es wegen des erstarken kirchlichen Zinsverbots nicht mehr umweglos betreiben konnte. Eine respektable jüdische Erscheinung war lange noch der nirgends hingehörende, weltweit sich auf die Judenschaften stützende reisende Händler, den Karl der Grosse und seine Nachfolger ausdrücklich schützten, und der unentbehrliche, gleichfalls reisende jüdische Arzt. Aber zur späteren etablierten Kaufmannschaft im ehrbaren Sinn hatte kein Jude mehr Zutritt. Shakespeares Kaufmann von Venedig ist ja keineswegs der Jude Shylock, sondern dessen Schuldner, ein junger Patri- zier.

Blättern wir wieder zurück. In elementare Verfolgung ausgeschlagen ist die christliche Judenfeindschaft in dem Reich, das die Deutschen von den Römern ererbt hatten, zunächst nicht. Es blieb für die Juden im ganzen bei dem leidlich geschützten Status, den sie im christlichen Römerreich innegehabt hatten. Bis zur Zeit der Kreuzzüge berichtet die deutsche Geschichte nichts davon, dass mit Mord und Brand gegen Juden gewütet worden wäre. Aber nun, um 1100, verdüstert sich das Bild. Um diese Zeit veränderte sich sozusagen der öffentliche Religions- unterricht. Die Bibel *lesen* konnte wie der gemeine Mann so auch der Ritter nicht. Im Glaubensbekenntnis stand etwas von Pilatus, nicht von den Juden. Aber es war um die Jahrtausendwende üblich geworden, den Laien die Passionsgeschichte vor Augen zu führen in den Ma- lereien und Bildhauereien der Kirchengebäude. Als die ersten Ritterscharen sich nach Osten aufmachten, ange- stachelt durch die Kunde, die Ungläubigen hätten das heilige Grab in Jerusalem geschändet, hatten sie vor dem inneren Auge die abstossenden Judentypen der Pas- sionsbilder, und Moslems und Juden verschmolzen ihnen zu einem einzigen Feindbild. So taten viele Kreuzfahrer das Gelübde: das Schwert gegen die Sarazenen nicht zu gebrauchen, ehe sie damit nicht zunächst einmal im ei- genen Land einen Juden getötet hätten. Und die Krieger Christi fallen also in jedem der drei ersten Kreuzzüge mordend und plündernd über die heimischen Juden her, wie dann auch im eroberten Jerusalem Moslems und Ju- den unterschiedslos niedergemacht werden. Es hilft nichts, dass weder Kaiser noch Papst hinter diesen Mordaktio- nen stehen und dass die Theologen aus dem Römerbrief wissen, die Ausrottung der Juden liege nicht in Gottes Plan. Kaiser und Papst stabilisieren nach 1200 den Sta- tus der Juden auf tieferem Niveau: sie werden gekenn- zeichnet durch den Judenhut und den Judenfleck, sie dürfen kein Eigentum an einem Grundstück mehr haben, sie haben Wohnung in besonderen Judengassen zu neh- men, sogenannte Gettos, die dann auch noch ummauert und deren Tore nachts verschlossen werden, und der Kaiser erklärt sie allesamt zu seinen Kammerknechten, die sei- ner Finanzkammer eine Kopfsteuer zu entrichten haben. Wie sie diese anders als durch Wucher zusammenbrin- gen sollten, kümmerte ihn nicht. Es war unausbleiblich, dass die gesteigerte Absonderung, die abstossende Kenn- zeichnung ihrer Erscheinung, der anrühige Erwerb, dass

all das ihre Verächtlichkeit, vor allem aber ihre Unheim- lichkeit steigerte. Um so mehr verdient Erwähnung, dass in diesem grossen Jahrhundert der deutschen Bildhauer- kunst einige der Meister, die in üblicher Weise zwei gegensätzliche Frauengestalten als Kirche und Synagoge zu meisseln hatten, abwichen von dem Brauch, die Syn- agoge als Jammergestalt zu bilden, sondern sie der stol- zen Ekklesia als demütiges Mädchen gegenüberstellten, ungleich anziehender als jene. Strassburg hat das be- rühmteste Beispiel.

Die der Stauferzeit folgenden Jahrhunderte bringen im- mer wieder Schrecknisse für die deutschen Juden. Hetze- rischer Aberglaube breitet sich aus, am wirksamsten der, zu ihrem geheimen Gottesdienst gehöre die Tötung ei- nes Christenknaben; es ist keine hundert Jahre her, dass im östlichen deutschen Sprachgebiet das Gerücht eines solchen Ritualmords letztmals kolportiert wurde. Als Deutschland 1348 von der Pest heimgesucht wird, heisst es, die Juden hätten die Brunnen vergiftet, und eine Ju- denschlächterei wie nie zuvor ist die Folge. Die Über- lebenden und die Opfer der Austreibungen aus immer wieder einem deutschen Territorium in den folgenden 200 Jahren flüchten in der Masse nach Polen, wo sie von nun an bis in die letzten Zeiten eine Kleinbürgerschicht bilden, die dem unterentwickelten Land die Handwer- ker stellt und wo das Deutsch aus der Zeit ihrer Flucht zu dem für uns hässlich klingenden Jiddisch wird. (Hö- ren wir es länger, bekommt es gemütvolle Züge.) Damals dauerte es zwar nicht lange, bis die Obrigkeiten, die an- stelle des Kaisers das Judenregal an sich gebracht hatten, die Geflohenen dringend zurückriefen. Doch waren es relativ wenige, die dem Ruf folgten, misstrauisch und mit Misstrauen wieder aufgenommen, »gebeugt, veräng- stigt, in ihrem Selbstgefühl gebrochen, schlau und unter- würfig«, ich zitiere eine Schilderung, und das Bild von ihnen bestimmte nicht mehr so sehr der Jude, der hass- erfüllt »Kreuzige!« gerufen hatte, sondern die Spottfigur, die auch ohne Not ihr »Waih geschrieen« anstimmt.

Die Zeit des Humanismus und der beginnenden Refor- mation bringt Lichtblicke. Sie bringt die erleuchtete Re- ligionslehre des Nicolaus Cusanus, gipfelnd in dem Satz: Gott will mehr als *eine* Art, ihn zu verehren. (Übrigens muss der Weingärtnersohn aus Kues an der Mosel, der dann der grosse Denker des 15. Jahrhunderts und ein bedeutender Kirchenfürst wurde, ziemlich genau *das* Deutsch gesprochen haben, das dann als Kern des Jiddi- schen konserviert wurde.) Die Zeit um 1500 bringt dann den kaiserlichen Auftrag an unseren Landsmann Reuch- lin, hebräisch zu lernen, und seinen ritterlichen Kampf für das Schrifttum der Juden. Aber als Luther alt ge- worden ist, lässt er sich zu seinem vielgenannten Hass- ausbruch hinreissen, seiner Schrift Wider die Jüden und ihre Lügen. Freilich hätte sie vom späteren Rassenwahn nicht zitiert werden dürfen; was Luther erzürnte, war die Unbekehrbarkeit des alten Gottesvolks, worin unser grosser Schriftgelehrter wohl hätte klüger sein können. Viel Unheil hat übrigens sein geistlicher Judenhass nicht mehr gestiftet. Denn nun tobte sich der Glaubensfana- tismus innerhalb der neu gespaltenen Christenheit aus, und zugleich hatte der abgründige Wunsch der Menschen, in anderen Menschen das Böse verkörpert zu finden und es in ihnen zu vernichten, für viele Generationen seine Opfer in den zu Tausenden aufgespürten Hexen und ihren Angehörigen gefunden. Die Hexenprozesse zeigen uns weit eher, als die religiös bestimmten Judenverfol- gungen, das Muster für die einer Rasse geltende Juden- verfolgung unserer Zeit; der Hexenglaube hatte, trotz

der Mitwirkung der Geistlichkeit bei den Prozessen, mit einem religiösen Gegensatz im Ernst nichts mehr zu tun. Durch Bekehrung konnte kein Opfer mehr entrichten, und das Feindbild war zentral durch einen biologischen Typus bestimmt, schauerlich gemischt aus dem Hexentyp des Märchens und verführerischer Schönheit.

Der gewaltigen Bewegung, die gegen 1700 einsetzte und die wir Aufklärung nennen, erlag dann der tödliche Glaubenseifer und, mit einiger Mühe, auch der Hexenglaube. Der frei denkende neue Geist sah in allen Menschen in erster Linie eben den Menschen, weit entschiedener, als es den beiden Religionen, die den biblischen Schöpfungsbericht hatten, je gelungen war. Auch der Jude war nun in erster Linie ein Mensch wie ich und du, und eine helle Religion oberhalb der dumpfen positiven Religionen mit ihrem fixierten Hader schien ihren Ausgang zu nehmen. Es war das Jahrhundert, in dem Lessing, seinen Freund Moses Mendelssohn vor Augen, seinen Nathan schrieb. Schiller fasste das befreite Frommsein in die zwei Zeilen:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion.

Geistig freie Christen und Juden wetteiferten darin, zu dieser Menschheitsfrömmigkeit einzuladen, Mut zu machen. Dabei sollten freilich die Juden den grösseren Schritt tun. Zwar stand ihre Religion rein gedanklich dem Glauben unserer Klassiker näher als das gedanklich schwierigere Christentum. Aber was ins Gewicht fiel, war die den Juden zugemutete Aufgabe der frommen Lebenspraxis, jener glaubensdurchdrungenen Bräuche, die jüdisches Leben im Alltag ausmachen: wessen sich ein Jude und zumal der jüdische Mann zu enthalten, was er einzuhalten hat. Sicherzustellen, dass ein getaufter Jude das hinter sich liess, war schon das Interesse der Konzilien gewesen, die deshalb getauften Juden verboten, unter sich zu heiraten. In Mecklenburg war das Verbot noch bis ins vorige Jahrhundert gesetzlich in Kraft. Von Haus aus war Assimilation christlicherseits ein erster Wunsch. Dem neuen Denken folgte die Befreiung der Juden von der rechtlichen Unterdrückung und Beschränkung, die sogenannte Emanzipation. Der deutsche Kaiser Joseph II. erliess 1782 das Toleranzpatent für seine Erblande, beseitigte Judenzoll und Judenabzeichen, gestattete den Juden Landwirtschaft, Handwerk und den Besuch der öffentlichen Schulen. Auch hatten sie bürgerliche Namen anzunehmen; bei den gerade damals Österreich einverleibten galizischen Juden half die Polizei mit ihrer Phantasie nach, so dass ein Jude von da an etwa Grünspan heissen konnte, wie der Junge, der durch die Ermordung eines deutschen Diplomaten Hitlers Kristallnacht auslöste. Den Kriegsdienst nahm ihnen Josephs Bruder Leopold wieder ab, als einem derzeit ganz unkriegerischen Volke (sie seien fähig, die Knöpfe von der Montur zu schneiden und damit zu handeln, war aus der Armee berichtet worden). Bemerkenswert, was der Dichter Schubart in seiner vom Hohen Asperg aus geschriebenen Chronik hierzu meinte: Ihr Stündlein sei eben noch nicht gekommen. »Bricht dieses an, so werden sie wieder Heerführer bekommen, wie Josua und Judas der Makkabäer.« Das Programm der aufgeklärten Herrscher fasste der schlichte Satz zusammen: Behandelt die Juden menschlich, so werden es Menschen werden.

Preussen zog nach seiner Niederwerfung durch Napoleon erst im Zug seiner grossen Reformen wirklich nach, zuckte dann freilich wieder für Jahrzehnte zurück. Dabei war aber Jude für den Staat immer noch nur eine Person mosaischen Glaubens. Die Taufe änderte alles. Und

sie andererseits blieb noch bis zum Ende der wilhelminischen Zeit das Eintrittsbillet, wie Heine es genannt hat, zu einigen staatlichen Positionen. Aber auch Thomas Manns jüdischer Schwiegervater wurde schliesslich, wenn auch etwas später als die Kollegen, ordentlicher Professor und, wenn auch etwas später als die Kollegen, bayerischer Geheimrat. Und wenn hierzulande vor dem Ersten Weltkrieg ein Schüler israelitischer Konfession, später ein prominenter Jurist, mangels zuständigen Religionsunterrichts eben bei den Evangelischen mitsang: O Haupt voll Blut und Wunden, so fand man nichts dabei. Im Feuer des Krieges verlor das Eintrittsbillet dann alle Bedeutung. Die religiöse Ablehnung und Anfeindung der Juden war in den beiden grossen leidenschaftlichen Gefühlen der Zeit verbrannt, dem Nationalgefühl und dem der proletarischen Solidarität, beide von deutschen Juden geteilt, wenschon sie bei uns keine Proletarier stellten, Jude vielmehr dank der Emanzipation so etwas wie ein gehobener Beruf und nach einem verbreiteten Witzwort Direktor ein jüdischer Vorname geworden war. Aber jüdische Bürgersöhne formten seit Karl Marx das kämpferische Bewusstsein der besitzlosen, hart arbeitenden Massen.

Doch als nun der demokratisch gewordene Staat nach der Religion nicht mehr fragte und auch die Gesellschaft gegen Religionsunterschiede nahezu gleichgültig geworden war, war inzwischen jener soviel dümmere Kollektivhass unterirdisch mächtig geworden, der sich Antisemitismus nannte und der statt einer Religion eine angebliche Rasse zum Feindbild hatte. Man kann die Faktoren nennen, die das Wachsen und den schliesslichen mörderischen Durchbruch dieses Hasses in unserem Volk gefördert haben: zunächst einmal die im letzten Jahrhundert sich vollziehende Deklassierung des selbständigen Kleinbürgertums durch Industrialisierung und Grosskapitalismus, ein Prozess, bei dem die beweglicheren Juden auf der Seite der Aufsteigenden waren; dann die jähe Niederlage von 1918, mit der unseren der Religion entfremdeten gebildeten Schichten ein entscheidendes Stück ihres inneren Halts, ihres Lebenssinns zusammengebrochen war und die eine finstere Macht zur Ursache haben musste; anschliessend die Deklassierung aller Schichten, die Geldvermögen ererbt oder gebildet hatten, durch die Inflation der fünf ersten Nachkriegsjahre; der Zustrom von Ostjuden, die das dortige fromme Leben hinter sich gelassen hatten und bei uns bedenklich, gelegentlich skandalös, in den Vordergrund des Wirtschaftslebens gelangten; im Kulturleben eine in die Augen stechende Parteinahme aus der jüdischen Kulturschicht für Produktionen und Parolen, die die alten Werte in Frage stellten, wobei unser schwerfälliger Menschenschlag schlecht mitkam und geneigt war, der jüdischen Minderheit, obschon sie im ganzen so staats- und kulturhaltend dachte wie die Deutschen insgesamt, empört alles zuzurechnen, womit uns, anders als Männer wie Buber und Rosenzweig, einzelne Juden wahrheitsliebend, aber ohne Weisheit provozierten; schliesslich die Wirtschaftskrise ab 1929, die dazu führte, dass zuletzt 6 Millionen entwurzelte Arbeitslose den deutschen Alltag bestimmten. Zwar konnte auch die nationalsozialistische Propaganda dieses Elend nicht auf jüdische Machenschaften zurückführen, aber doch konnte sie die allgemeine Verzweiflung aufstacheln gegen die Judenrepublik, das jüdisch-demokratische und jüdisch-marxistische »System«. Und eine gewisse Rolle spielte in der allgemeinen Kommunistenangst die Erinnerung, dass es im April 1919 einige Wochen lang in München eine Räteregierung gegeben hatte, die

von Juden geführt war und sich der Ermordung von Geiseln schuldig gemacht hatte. Faktoren also lassen sich aufzählen; aber eine hinreichende Erklärung für das, was dann 1933 und in den 12 Jahren geschah, kommt so doch bei weitem nicht zustande. Der Hass, der nun aufloderte und sich von Jahr zu Jahr grausiger aus sich selbst ernährte, dieser unterschiedslose abergläubische Hass, der eiskalt und bürokratisch sein Programm ins Werk setzte, bleibt ein abgründiges Rätsel, nicht einfühlbar, nicht einzuordnen in irgendeine sozialgeschichtliche Erfahrung. Allenfalls konnte das sich marternde Denken sich an den Hinweis des Johannesevangeliums halten, dass der Mensch vom Menschen auch ohne Ursache gehasst werden kann. Und ein fast noch beängstigenderes Rätsel bot und blieb die andere Seite des Vorgangs: das massenweise Umfallen der deutschen Gebildeten im Frühjahr 1933, die nun bis auf kleine resistente Reste alle über Nacht wussten, dass die unter uns lebenden Juden unser Verderben seien, dass die Judenfrage die Frage aller Fragen sei und dass sie von einem Führer erbarmungslos gelöst werden müsse. Es gibt zu diesem Vorgang ansteckender akuter Selbstverdummung der Führungsschicht eines Kulturvolkes keine Parallele. Wer es nicht miterlebt hat, kann sich allenfalls das damals Geschehene eine Stück weit veranschaulichen, wenn er einmal in seinem privaten Leben das Opfer einer Hysterie geworden ist und deren Ansteckungskraft erlebt hat, dieses Durchschlagen aller Sicherungen auch bei den klarsten wohlwollendsten Menschen, so dass sie plötzlich einer nach dem andern ihre Gebärden gegen das Opfer verstellen. Sie wissen, dass ich die erste Mordgeschichte der Schrift zitiere.

Die Geschichte der Judenverfolgung durch den Hitlerstaat brauchen Sie sich in diesem Kreis kaum mehr erzählen zu lassen. Die staatliche Verfemung und Austossung aus den gehobenen Berufen begann sofort mit Hitlers Machtübernahme. Dies für zwei Jahre noch unter Verschönerung der Weltkriegsteilnehmer; dann liess, wie Theodor Heuss erzählte, der Kreisleiter im Einklang mit der Gesetzgebung aus dem Brackenheimer Kriegerdenkmal die jüdischen Namen auskratzen. Im September 1935 folgten die Nürnberger Gesetze, die den speziellen Aberglauben, dass die geschlechtliche Vermischung der beiden Rassen eine Sünde gegen das (arische) Blut sei, in Gesetzesform brachten, ebenso albern wie lebensgefährlich, es gab bei den Gerichten Rassenschutzkammern, die wegen Rassenschande Todesurteile verhängten. Am 9./10. November 1938 folgte die, verharmlosend so genannte, Reichskristallnacht, in der auf Befehl der Gestapo die Synagogen niedergebrannt, die jüdischen Läden und zahlreiche jüdische Wohnungen zerstört, 35 Juden noch in der Nacht getötet und ihrer 30 000 in Konzentrationslager geschafft wurden, aus denen sie, soweit sie es überlebten, nur gegen Verzicht auf alles Eigentum und unter der Auflage der sofortigen Emigration entlassen wurden. Am folgenden Busstag hat der Oberlenninger evangelische Pfarrer von Jan die verübten Verbrechen beim Namen genannt und die eigene Verfolgung auf sich genommen. Sein Bischof hat damals kein klares Wort gefunden, später seine Haltung bereut. Zum 40. Jahrestag bekamen es die Pfarrer von Amts wegen dokumentiert.

Der Krieg und die gewaltige Ausdehnung von Hitlers Machtbereich ermöglichte dann, was Hitler und sein Himmler die Endlösung nannten und was sie selbst auf Kosten militärischer Notwendigkeiten bis zuletzt mit entsetzlicher Konsequenz betrieben. Für das Gedächtnis

alter Stuttgarter bleibt der fröhliche Killesberg immer der Ort, an dem die zusammengetriebenen Menschen auf die Verladung warteten, mit den viel zu kleinen Koffern, die sie dann nicht wiedersahen.

Das Produkt aus den beiden Rätseln, dem Hass der neuen Führungsschicht und der nur langsam weichenden Selbstverdummung der Geführten, lastet nun auf der deutschen Geschichte und wird das tun, solange sie fortgesetzt wird. 1978 schrieb ich dazu: »Dass unsere Jugend zur Zeit wenig von diesem Kapitel weiss und dass die Jugend etwa in den Vereinigten Staaten bisher kaum davon gehört hat, ändert nichts daran, dass man bei uns und anderswo jederzeit alles darüber wissen kann, was man wissen will; und dass man es wieder wird wissen wollen, kann ein einziger Film nach dem Massengeschmack bewirken, wie es ihn jetzt gibt«. Er hat es bewirkt. Ein tiefes Misstrauen der Völker wird das unsere nicht mehr loswerden. Zugute halten werden sie uns vielleicht den todesmutigen Widerstand, wie ihn an erster Stelle Christen in Deutschland, darunter neben Männern wie Kogon nicht wenige Geistliche und wenigstens einige Kirchenführer geleistet haben; schwerlich unsere so gar nicht elementar geratene Wiedergutmachung; sicher nicht, und mit Recht, dass auch durch andere Völker Vergleichbares geschehen sei. Im schlimmsten Fall hatte das, was diese anderen Völker taten, wenigstens ein Ziel, das nicht bloss Aberglaube war. Überhaupt nicht vergleichbar sind brutale Massnahmen unserer Kriegsgegner wie die Vernichtung Dresdens noch 1945; sie macht dem Gewissen der Engländer zwar wegen ihrer Sinnlosigkeit zu schaffen, aber doch riskierten die, die das scheussliche Werk ausführten, dabei als Soldaten ihr Leben. Die Handlanger Himmlers töteten ohne Risiko, die allerübelsten, die Schreibtischträger, riskierten nicht einmal ihre Nerven. Den Opfern des Rassenwahns aber blieb, anders als in der Vergangenheit den Opfern des Glaubenswahns, keine Chance des Entrinnens, so dass ihnen, anders als den die Taufe verweigernden Juden des Mittelalters, auch die Ehre des Martyriums versagt blieb. Das zuletzt Gesagte erfährt aber doch eine Korrektur durch die Berichte, dass von den Scharen, die durch die Gattergänge nackt zu den Gasöfen getrieben wurden, einige den Glaubenspsalm des frommen Juden angestimmt haben: Höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott. Auch diese Teufelei wollten sie, statt an Gott und seinen Menschen zu verzweifeln, allerletztens doch aus dem Ratschluss des Heiligen in Israel entgegennehmen, Zeugen seiner mit dem letzten Atemzug.

Finden wir nun nach dem Kapitel des Grauens beim Umblättern in diesem besonderen Geschichtsbuch noch ein weiteres Kapitel geschrieben? Wer sagt, die Geschichte ist aus, sagt nichts Falsches. Immerhin, es gibt ja doch noch einmal in Westdeutschland den Anflug eines jüdischen Lebens, lehrreich für uns hektische Deutsche allein schon durch das Halten des Sabbat, diese Mahnung, dass der Mensch das, was er zu tun vermag, auch weise und fröhlich zu unterlassen vermag und Grund dazu hat. Es gibt eine jüdische Gemeindestruktur, und, hauptsächlich dank den Gesellschaften, zu deren einer ich spreche, gibt es eine Offenheit und Aussprache so brüderlich gestimmt und gewillt wie nie zuvor. Es findet das, was in der Aufklärungszeit das Religionsgespräch hiess und was es auch in Zeiten des Mittelalters und um die Jahrtausendmitte gegeben hatte, unter uns in freierem Geist statt als je zuvor. Geschichtsfähig? Das wird man künftig wissen. Aber daneben schreibt sich ein Kapitel zu Ende, noch nicht, aber doch bald zu Ende, abseitig und nur mit einer winzigen Zahl deutscher

Beteiligter und doch dazu bestimmt, in Monumentalschrift der deutsch-jüdischen Geschichte noch hinzugefügt zu werden, freilich in Fraktur, in gebrochener Schrift. Wir Deutschen haben ihm ein Wort mit Herzenston zur Überschrift gegeben: Wiedergutmachung. Aber es steht damit, wie es jüngst jemand ausgedrückt hat: *Einen Prozess Hirn gegen Herz würde das Herz bestimmt verlieren, wenn nämlich das Hirn das Herz verklagen würde wegen unterlassener Hilfeleistung.* Ich wähle zur Verdeutlichung einen noch aktuellen Komplex aus. Erschrecken Sie nicht, wenn Sie von Jahrzehnten hören, über die sich das alles hinzieht.

Die Leute, um die es geht, bilden die Masse der überlebenden polnischen Juden, die mit uns besonders verbunden sind durch ihr jiddisches Deutsch, das sie von ihren vor 500 Jahren vertriebenen Vorfahren ererbt haben. Wenn es ihnen, bevor es zu spät war, vor 40 Jahren glückte, aus dem deutsch besetzten Polen über die Demarkationslinie ins russisch besetzte Ostpolen zu gelangen, erwartete zwar diese illegalen Grenzüberschreiter seitens der Sowjetbehörden ein grausames Deportationsschicksal, viele konnten aber doch überleben, freilich in aller Regel lebenslang in ihrer Gesundheit geschädigt. Fand der Familienvater in der Tundra den Tod, so hat doch oft die Witwe oder ein Kind überlebt. Als 1958 die Antragsfrist für die Wiedergutmachung ablief und auch noch manches Jahr danach, lehnten unsere Behörden und Gerichte eine deutsche Verantwortung für diese Russlandflüchtlinge kategorisch ab. Das hatte sich in allen Ländern, in die es die Überlebenden verschlagen hatte, herumgesprochen, und ihre Berater hatten deshalb abgeraten, sinnlos erscheinende Anträge einzureichen. So unterblieb das.

Dann aber, 1962, erkannte unversehens der Bundesgerichtshof in einem vorzüglich begründeten Urteil, dass das Schicksal dieser vor der deutschen Mordmaschinerie geflohenen Menschen den deutschen Machhabern zugerechnet werden müsse, denn diese hätten gewusst, dass für die Behandlung der ins Sowjetgebiet eingedrungenen Flüchtlinge bei den dortigen Machhabern menschliche Gesichtspunkte keine Rolle spielen würden, ja jene Folgen seien den deutschen Machhabern sogar erwünscht gewesen. Wieder sprach sich nun in den Ländern herum, dass es doch Wiedergutmachung für Russlandflüchtlinge gebe, und Zehntausende von Anträgen wurden jetzt nachgeholt, stets mit dem Hinweis, erst jetzt habe man erfahren, dass das einen Sinn habe. Dass das so war, dass nämlich der Kranke oder die Witwe den in aller Regel für ihre Existenz entscheidenden Anspruch längst erhoben hätten, hätten sie nicht glauben müssen, dass das sinnlos sei: diese einfache Bewandnis stand den vernünftigen Beamten in den Behörden und den unteren Gerichten klar vor Augen, und so wurden nun 9 Jahre lang die Ansprüche bearbeitet und vieltausendfach auch anerkannt.

9 Jahre lang: dann erschien wieder ein Urteil des Bundesgerichtshofs, und so sach- und lebensnah jenes Urteil von 1962 begründet war, so unvorstellbar lebensfremd starrt uns bis heute dieses zweite Urteil an. Bei den Juristen heisst es das Wann-wie-wo-von-wem-Urteil. Denn wann wie wo von wem sie damals, 1962, erfahren habe, dass sie als Russlandflüchtling entschädigungsberechtigt sei, und wann wie wo von wem sie vordem, 1958, als sie die Frist zur Antragstellung verstreichen liess, erfahren *gehabt* habe, dass sie *nicht* wiedergutmachungsberechtigt sei, das hätte 1962 die 77jährige Witwe sofort in ihrem nachgeholten Antrag darlegen und glaubhaft machen müssen. Da sie das unterlassen habe,

könne ihr die Verspätung ihres Antrags nicht nachgesehen werden. Und so gelten nun seit 9 Jahren als wertlos alle die Tausende von Anträgen, in denen der Russlandflüchtling nur so Ungenaueres gesagt hatte, wie dass er »erst jetzt« von dem Wandel der Rechtsprechung erfahren habe. Da könne es doch sein, dass er zwar bereits etwas gehört, aber dann bei der Antragsnachholung sich, ich zitiere, der grundlosen Hinausschiebung um Monate schuldig gemacht habe. Dass er, der polnische Jude, damit seiner Verantwortung vor dem deutschen Volk nicht genüge, zu dieser, ich zitiere wieder, Einsicht in die entstandene Lage und die sich aus ihr ergebenden Erfordernisse genüge schon durchschnittliche Befähigung, und es bestehe folglich kein Anlass, ihm für solche Ungenauigkeit und solchen Mangel an Beeilung Nachsicht zu gewähren. Verschulden werde notabene bis zum Gegenbeispiel vermutet.

Unser höchstes Wiedergutmachungsgericht gibt zu, dass von all diesen Erfordernissen kein Wort im Gesetz steht, und vom Wann-wie-wo-von-wem hatte auch kein Urteil je verlauten lassen, dass es 1962 unverzüglich hätte, ja bitte, dahergeplappert werden müssen. Denn, selbstverständlich, hat nie eine Behörde das leiseste Interesse daran gezeigt, von dem alten Weiblein irgendwo in der Welt erzählt zu bekommen, ob es denn nun am 10. Dezember vor der Synagoge von Moshe Teitelbaum oder am 10. November in der Bäckerei von Rifka Mandelbaum gehört habe, hohes deutsches Gericht habe nunmehr doch gesagt, Russland *ja* gut, und schon gar nicht hat irgendein Mensch oder Computer ein Interesse daran gehabt, geschweige denn zu jener Zeit ein solches bekundet, dass jenes Wann-wie-wo-von-wem ungefragt und unverzüglich zu den Akten gelangte.

Aber der Bundesgerichtshof ist bis zur Stunde bei all dem mit einer Standhaftigkeit geblieben, die man dem Reichsgericht in den Hitlerjahren gewünscht hätte. Interesse hin, Interesse her – wer es an der Beeilung mit dem Nachweis seiner Beeilung fehlen liess, wer sich etwa einbildete, er könne einfach mit einem »erst jetzt habe ich erfahren« seiner Entschuldigungspflicht gegenüber dem deutschen Volk genügen, statt sich durch gehörige Genauigkeit vom umfassenden Verdacht der Nichtbeeilung zu entlasten: wie sollte der nicht mit Recht jeden Anspruch auf Wiedergutmachung deutscherseits verscherzt haben.

Nun hatte aber doch Wilhelm Tells Landvogt Gessler die Strafe erst einmal austrommeln lassen, ehe er sie für die unterlassene Verehrung seines aufgepflanzten Huts verhängte. Der Bundesgerichtshof aber verlangte, das, was er 1971 an Erfordernissen ersinnen und verkünden werde, habe ein verantwortungsbewusster Rechtsunterwerfener schon 1962 erraten müssen. Angesichts dessen hat die führende Organisation auch beim Bundesverfassungsgericht die Frage aufgeworfen, ob solches Rechtsprechen vor dem Verbot rückwirkender Rechtsetzung bestehen könne. Seit dem letzten Herbst liegt nun wirklich dem Verfassungsgericht die Verfassungsbeschwerde einer polnischen Jüdin vor, die vor den Deutschen geflohen und von den Russen ans Eismeer deportiert worden war und die zur Entschuldigung ihrer verspäteten Antragstellung an Eides Statt versichert hatte, sie lebe in Toronto und habe »erst jetzt in der jüdischen Zeitung gelesen«, dass nun auch ein in Russland erlittener Gesundheitsschaden entschädigt werde. Solch unentschuldigter Ungenauigkeit, beschied sie eineinhalb Jahrzehnte später der Bundesgerichtshof, könne ihr nicht nachgesehen werden, habe sie doch weder den Titel der jüdischen Zeitung noch den Ausgabetag sogleich in ihrem

Antrag genannt, Nach seiner ständigen Rechtsprechung führe eine derartige Nachlässigkeit zum Verlust des Anspruchs. Das hiergegen angerufene Verfassungsgericht hat das Bundesfinanzministerium, das die Bundesaufsicht über die Ausführung der Wiedergutmachungsgesetze führt, zur Ausserung aufgefordert. Vorige Woche ging diese, unterzeichnet vom Staatssekretär, ein. Mit schwachen Zeichen eines schlechten Gewissens betet sie die Gesslerhut-Urteile des Bundesgerichtshofs nach und gipfelt in den Sätzen, jedenfalls habe die Frau, ich zitiere, eine Verzögerung von fast drei Monaten zu vertreten, und die Rechtssicherheit, die ein echtes Gerechtigkeitspostulat verwirkliche, erlaube nicht, die Verfolgten aus der Beachtung der fraglichen Förmlichkeiten zu entlassen, deren nachträgliche Aufstellung rechtsstaatlich nicht zu beanstanden sei, da sie nicht vom Gesetzgeber stamme, sondern Rechtsetzung des höchsten Gerichts sei. Nun wird der Spruch des Verfassungsgerichts erwartet. Ich habe es auch dort an brüderlichem Zorn nicht fehlen lassen.

Keine Frage, es gibt ausgezeichnete Urteile, die derselbe Bundesgerichtshof erlassen hat, auch solche von ähnlicher Tragweite. Aber er trägt auch die Verantwortung dafür, dass unsere ganze Wiedergutmachungsarbeit, die in der Rechtsgeschichte ohne Vorbild ist, die Signatur trägt des kläglichsten aller menschlichen Gemütszustände, des gleichzeitigen Wollens und Nichtwollens. Noch ist offen, ob dies das letzte Wort bleiben muss zu dieser Geschichte, die als Gewissensgeschichte zu Ende zu schreiben ist, zur Geschichte der Juden nicht mehr in, aber noch immer mit Deutschland. Und eine Stimme aus Ihrer Bewegung, zu der sich Deutsche aus dem alten und dem neuen Gottesvolk verbunden haben, könnte noch immer bewirken, dass im Namen des deutschen Volkes über das alte Böse in letzter Instanz doch noch ungefärbten Herzens Recht gesprochen wird.

So lassen Sie mich den kraftvollen und weit ausschauenden Appellen, die heute vormittag vom Festakt in Hamburg ausgingen, diesen, der schmalgeschnitten ist, doch wie eine Speerspitze, hinzugefügt haben.

11 Typologie im Werk des Flavius Josephus

Von Dr. David Daube, Professor für römisch-antikes und talmudisches Recht an der Universität von Kalifornien, Berkeley

Nachdruck des Sitzungsberichts der Philosophisch-Historischen Klasse, Jg. 1977, Heft 6 der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*

Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bringen wir diesen Nachdruck in Übereinstimmung mit dem Original.** (Anm. d. Red. d. FrRu)

Das Journal of Jewish Studies, Band 27, 1976, S. 142 ff., brachte einen kurzen Aufsatz von mir, betitelt »I believe« in Jewish Antiquities 11.237, der das Thema dieses Vortrages anschluss. Im vorletzten Abschnitt schrieb ich: »Es würde zu weit führen, die Behandlung des biblischen Josephs durch Josephus genauer zu analysieren; und da alles so spekulativ ist, wäre es auch unangebracht, seine Auffassung und Anwendung von Praefiguration mit der anderer, zeitgenössischer Autoren – insbesondere der Verfasser des Neuen Testaments – zu vergleichen.« Mit meinem hier vorgelegten Referat gebe ich diese vorsichtige Haltung weitgehend auf. So bestätigt sich wieder einmal die Volksweisheit über den Weg zur Hölle.

Von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte. (F. v. Schiller, Wallensteins Lager, Prolog 102 f.)

I. Josephus

Im Jahr 66 n. Chr., am Vorabend des Kriegs mit Rom, erhielt Josephus – damals noch nicht Flavius Josephus – den Oberbefehl von Galiläa¹. Er war 28, im richtigen Alter für einen General. Titus war 26. Seine Eltern stammten beide aus Priesteradel, und er und sein Bruder hatten eine ausgezeichnete Erziehung genossen. Mit 16 war er auf drei Jahre zu einem Weisen in die Wüste gezogen, wo er ähnlich wie Johannes der Täufer Kleider aus Blättern trug und von selbstgesamelter Nahrung lebte. 64 war er nach Rom gereist, um einigen frommen,

zu Unrecht eingekerkerten Priestern zu helfen. Ein jüdischer Schauspieler führte ihn bei der Kaiserin Poppäa ein, die ihn huldvoll behandelte. Nur zwei Jahre darauf ward er nun in einen Kampf hineingezogen, um dessen Aussichtslosigkeit er wusste.

Seine letzte Feste, Jotapata, fiel Mitte 67. Er floh in eine Höhle, wo sich noch vierzig weitere Offiziere verborgen hielten. In Kürze aber entdeckten die Feinde das Versteck und umzingelten es. Da er sich als unter einer ganz besonderen Verpflichtung stehend betrachtete, am Leben zu bleiben, um die Welt – die Juden und die Heiden – über den Sinn des Judentums zu unterrichten, plädierte er für Übergabe. Seine Kameraden – genauer, seine Untergebenen – wollten jedoch nichts davon hören: sie fanden im Untergang bei weitem den besseren Ausweg. In dieser Zwangslage gab er vor, sich ihrer Haltung anzuschließen. Er empfahl eine damals öfters angewandte Methode. Man solle losen, so dass jeder eine Nummer erhalte. Nummer 1 werde dann Nummer 2 töten, Nummer 3 hierauf Nummer 1 und so fort, und der Allerletzte werde sich in sein eigenes Schwert stürzen. Auf diese Weise werde keiner in die Hände der Gegner fallen. Dieser Vorschlag wurde angenommen, und das gegenseitige Morden kam zur Ausführung – bis zum Schluss nur noch ein Paar übrig war, Josephus und ein anderer. Josephus überredete diesen, es genug sein zu lassen, und begab sich ins römische Lager. Bis heute wird er von der grossen Mehrheit seiner Religionsgenossen als ein skrupelloser Überläufer verachtet.

Unsere einzige Quelle für diesen Vorgang ist er selbst. Er hätte leicht einen ehrenwerten Bericht verfassen können. Statt dessen gibt er sich geradezu Mühe, bei der Beschreibung des Endes seines Häufleins die Grausigkeit seines Verhältnisses zu den Armen zu beleuchten. Sie boten die Kehle willig zum Stoss, »da auch ihr Feldherr (so steht es zu lesen) alsbald sterben werde; süsser als das Leben war für sie der Tod mit Josephus«². Nur je-

* Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München.

** S. 3–29.

¹ Zur allgemeinen Orientierung s. A. Schalit, Art. Flavius Josephus in Encyclopaedia Judaica, Bd. 10, 1972, S. 251 ff. Die O. Michel gewidmeten Josephus-Studien, 1974, Hrsg. O. Betz, K. Haake und M. Hegel, enthalten wertvolle Beiträge, z. B. R. Mayer und C. Möller, Josephus – Politiker und Prophet, S. 273 ff.

² Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.7.390.

mand, der sich im sicheren Besitz eines unwiderstehlichen Rechtfertigungsgrundes fühlt, wird eine solche Tat enthüllen und es gar mit derart gesetztem Akzente tun. Dieser Schluss ist um so verlässlicher, wenn wir uns seiner im Grunde begeisterten Schilderung des Untergangs von Masada erinnern, wo der General tatsächlich zusammen mit der gesamten Besatzung – Mann, Frau und Kind – starb, ehe die Römer eindringen³.

Das Motiv des Entrinnens auf Kosten von anderen klingt schon bei seiner frühen Romfahrt an. Auf der Hinreise erlitt er Schiffbruch, sechshundert Passagiere verbrachten die ganze Nacht im Wasser, am Morgen sichteten sie ein Schiff, und achtzig von ihnen, darunter Josephus, »kamen den übrigen zuvor« und wurden an Bord genommen⁴, für die fünfhundertundzwanzig Überholten war offenbar kein Platz mehr. Wiederum haben wir es mit seiner eigenen Darstellung zu tun. Das griechische Verbum *phthano*, dem im Hebräischen *qadham* oder im Aramäischen *qedham* entspricht, hat nicht selten diese Bedeutung von »ein Ziel erreichen und damit andere davon ausschliessen«. Ptolemäus Philadelphus, heisst es bei Josephus⁵, erhielt nur den Pentateuch zur Übersetzung; daher bringen Josephus' Jüdische Altertümer, die die gesamte Bibel umspannen, den Heiden viel neue Information. Nicht alles Wissenswerte wurde von dem König »vorweggenommen«. Paulus versichert die Thessaloniker⁶, dass die, »die übrig bleiben auf die Zukunft des Herrn, werden denen nicht zuvorkommen, die da schlafen«. Das Hauptgewicht liegt hier darauf, dass den Toten der Zugang zu der durch Christi Wiederkunft völlig erlösten Welt nicht von den zu jenem Zeitpunkt noch Lebenden versperrt werden wird. (Dass die Toten sogar als erste die endgültige Verwandlung erfahren werden, mag hier schon mitschwingen, wird aber ausdrücklich erst im folgenden Vers verkündet.) Den Rabbinen zufolge⁷ wird der Bibel-Abschnitt über die Tempelsteuer kurz vor Purim vorgetragen, um der Geldsumme, die Haman dem König Ahasveros für die Vernichtung der Juden versprach, »zuvorzukommen«.

Josephus glaubte, in der Reihe der in Zeiten schwerer Bedrängnis auftretenden Propheten zu stehen. Es darf daran erinnert werden, dass er sich mütterlicherseits für mit dem Hasmonäer Jochanan Hyrkan verwandt hielt, dem er die Gabe der Prophetie zuschrieb⁸. Sein Herz war auf seiten der Idealisten unter den freiheitsdurstigen Patrioten. Doch da er sich über Roms gewaltige Macht und über Gottes Plan, ihr eine lange Duldungsfrist zu gewähren, im klaren war, tat er unter Hintansetzung aller persönlichen Interessen sein möglichstes, den Staat von einem selbstzerstörerischen Zusammenstoss abzubringen. Als es dennoch zum Krieg kam, erfüllte er seine Pflicht auf dem ihm übertragenen Posten, bis ihm keinerlei Kampfmittel mehr blieben. Hierauf erst verständigte er sich mit den Siegern, auch dies um seines Volkes willen; und selbst in dieser Phase setzte er sein Leben aufs Spiel, um die Zerstörung Jerusalems abzuwenden. In einer seiner Ansprachen an die Zeloten vergleicht er sich offen mit Jeremia: »Denn obwohl Jeremia (dem König Zedekia und seinen Untertanen, als sie von den Babyloniern belagert wurden) laut verkündete, dass sie gefangen fortgeführt werden würden, wenn sie die

Stadt nicht freiwillig übergäben, unternahm es weder der König noch das Volk, ihn zu töten. Ihr hingegen zielt mit Beleidigungen und Geschossen auf mich, der ich euch ermahne, euch zu retten«⁹. Solch kühne, selbstherrliche Sprache führt kein Rabbi im Talmud oder Midrasch. Sie belehrt uns über sein Selbstverständnis, aus dem allein sein Handeln und seine Aussagen darüber zu begreifen sind.

Vespasians anfängliche Absicht war, den hohen Deserteur zu Nero in die Hauptstadt zu senden. Dort wäre er zweifellos in einem Triumphzug vorgeführt und enthauptet worden. Es gelang ihm jedoch, zu einer Privataudienz zugelassen zu werden. Hier gab er sich als einen Boten Gottes zu erkennen und erklärte, dass Vespasian in Bälde Neros Stellung einnehmen werde. Daraufhin durfte er in der Nähe von Vespasian und Titus verbleiben. Nero kam tatsächlich 68 um und Galba 69, worauf sich diese Vorhersage erfüllte.

Einzelheiten dieses Hergangs sind angegriffen worden, und sein Verhältnis zu einer ähnlichen Prophezeiung von Jochanan ben Sakkai ist nicht einfach. Wir brauchen auf all dies jedoch nicht einzugehen: für unsere Zwecke genügt es, festzustellen, wie Josephus sich sah. Immerhin mag bemerkt werden, dass die von den Kritikern gelieferten Neufassungen weit weniger überzeugend sind als seine Beschreibung. Z. B. Schalit wendet ein, dass Josephus Vespasians Aufstieg erst voraussagen konnte, nachdem sowohl Nero wie Galba beseitigt waren¹⁰. Aber wäre es schon soweit gewesen, so hätte er damit doch keine Lorbeeren mehr errungen. Ausserdem bliebe dann unerklärt, warum er nicht schon längst zur Hinrichtung in Rom abtransportiert worden wäre. Seine eigene Erzählung bietet keine derartigen Schwierigkeiten. Zuzugeben ist, dass sie ihm übernatürliche Kräfte beilegt, die der moderne Gelehrte unannehmbar findet. Aber selbst wenn man ganz von ihnen absieht, so bleibt immer noch die Überlegung, dass er nichts zu verlieren und nur zu gewinnen hatte, indem er Vespasian bei jener ersten Begegnung den Thron versprach. Darauf, dass Suetonius und Dio Cassius voll mit ihm übereinstimmen¹¹, soll hier kein Gewicht gelegt werden, da sie vermutlich direkt oder indirekt aus ihm selbst schöpfen. Dagegen ist von erheblicher Bedeutung, dass er einen weiteren Vorgang berichtet, in dessen Verlauf Vespasian selbst sich an seine Prophezeiung, »die noch zu Neros Lebzeiten stattfand«¹², erinnert, und dass er sein Werk mit diesen beiden Episoden dem Kaiser vorlegte. Damit sind zumindest die konkreten, nachprüfbaren Angaben in weit höherem Masse verbürgt, als Schalit es zugeben kann.

Von seinen Fesseln befreit, war Josephus im Gefolge des Titus vor dem eingeschlossenen Jerusalem; und wie ihm die Juden wegen seines Verrats nach dem Leben trachteten, so hätten ihn die meisten Insassen des römischen Lagers gern als Spion umgebracht. Nach Eroberung der Stadt wurde ihm von Titus erlaubt, sich etwas Schönes, Wertvolles daraus zu holen. Er wählte eine Tora-Rolle. Dann machte er sich zum zweiten Mal auf den Weg nach Rom, und diesmal sollte er nicht wieder zurückkehren.

II. Typologie

Es gibt kaum ein von jedweder Vergangenheitsübertragung freies Erlebnis. Unsere Gefühle gegenüber einem Arzt, Soldaten, Pferd, Wald, Buch, Abendessen oder

³ Josephus, Jüdischer Krieg 7.8.6.320 ff.; s. David Daube, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1972, S. 409 ff.

⁴ Josephus, *Leben* 3.15.

⁵ Josephus, *Jüdische Altertümer* 1. Vorwort 3.11 f.

⁶ 1. Thessaloniker 4.15.

⁷ Paläst. Megilla 74a.

⁸ Josephus, *Leben* 1.2 ff., Jüdischer Krieg 1.2.8.68 f.

⁹ Josephus, Jüdischer Krieg 5.9.4.392 f.

¹⁰ S. A. Schalit a. a. O.

¹¹ Suetonius, *Vespasian* 5.6, Dio Cassius, *Römische Geschichte*, Epit. 65.1.4.

¹² Josephus, Jüdischer Krieg 4.10.7.623.

Konzert werden durch frühere Erfahrungen mit solchen oder ähnlichen Personen, Dingen, Gelegenheiten mitbestimmt. Unter ihrem Eindruck wird man gewöhnlich den Arzt als hilfreich, den Soldaten als zäh einschätzen. Ihre Wirkung auf die Gegenwart kann stärker oder schwächer sein; und sie mag von einer grossen Anzahl von Begegnungen herrühren – viele Ärzte, viele Konzerte tragen bei – oder hauptsächlich von einer einzigen, besonders eindrucksvollen. Oft ist man sich dieses Einflusses gar nicht bewusst: Erst eine lange Analyse etwa würde Herrn X. zeigen, dass er, als er Frau Y. entführte, mit seiner Mutter durchging. Doch kann die Beziehung auch durchaus erkannt werden: Nero hielt seinen Freund Sporus für seine in dieser Gestalt zu ihm zurückkehrende verstorbene Frau (die er in einem Wutanfall getötet hatte)¹³, Shylock wähnte einen glücklichen Augenblick, in Portia einen neuen Daniel vor sich zu haben¹⁴, und ich bin mir völlig im klaren, dass das Café Trieste in San Francisco mir das Birlinger meiner Freiburger Studentenzeit ersetzt. Man kann Vergangenheitsübertragung oder Stücke davon zu einem umfassenden System ausbauen. Aus echter oder eingebildeter Beobachtung etwa wird gefolgert, dass ein Tag sich angenehm entwickelt, wenn man leicht frühstückt oder wenn der Mond im Sternbild Skorpion steht.

Im wesentlichen verhält es sich bei der Beurteilung öffentlicher Angelegenheiten nicht anders. Unvermeidlich statuten wir diejenige, die wir gerade im Auge haben, mit Zügen aus, die uns von ähnlichen, früher betrachteten geläufig sind. Auch hier gibt es natürlich Gradunterschiede; und auch hier braucht es durchaus nicht in unser Bewusstsein zu treten, wenn wir z. B. eine berühmte griechische Stadt in München wiederfinden, während es andererseits möglich ist, ausdrücklich vom Athen an der Isar zu sprechen. Historiker (darunter der Verfasser dieser Untersuchung), deren Streben darauf gerichtet ist, Ordnung im Chaos zu schaffen, lieben diese Vergleiche: Stalin wird zum modernen Iwan dem Schrecklichen oder Peter dem Grossen, eine durchgreifende Neuordnung nach einem grossen Krieg zu einem zweiten Westfälischen Frieden, Delphi zum Vatikan der Alten Welt¹⁵. Ja, beinahe von Anfang an hegt die Geschichtswissenschaft das Verlangen nach fester Regelmässigkeit von der Art: Ein leichtes Frühstück oder der Mond im Skorpion führt zu einem fruchtbaren Tag. Thukydides hält seine Analyse des Ausbruchs und Verlaufes des Peloponnesischen Kriegs für so grundsätzlich, »dass sie einen klaren Einblick sowohl in die stattgehabten Geschehnisse wie auch in die, die in aller Wahrscheinlichkeit eines Tages wiederum auf dieselbe oder ähnliche Weise statthaben werden, vermittelt«; sein Werk wird daher »ein Besitztum für alle Zeit« sein¹⁶. Es ist kaum nötig hinzuzufügen, dass seine Ansichten über diesen Krieg schon in sich selbst vieles bergen, das er – instinktiv oder überlegt – aus allerlei früheren Erlebnissen schöpft.

Die Möglichkeit zur nur für einen ausgewählten Kreis bestimmten Anspielung ist auf diesem Gebiet besonders häufig gegeben. Die Karikatur stellt den Diktator und sein Pferd auf eine Weise dar, die die Eingeweihten an Caligula gemahnt. Hitler schloss einen Flottenvertrag mit Grossbritannien am 18. Juni 1935 ab, womit denen, die Ohren hatten zu hören, eine wichtige Mitteilung gemacht wurde: Am selben Tag hatten hundertundzwanzig

Jahre zuvor Blücher und Wellington die Franzosen geschlagen.

Nicht übersehen werden dürfen die sich aus der Übertragung für den ursprünglichen Fall ergebenden Folgen; sie können erheblich oder gering sein, wohl niemals aber fehlen sie ganz. Frau Y., in die Herr X. sich verliebte, da sie ihn an seine Mutter erinnerte, steuert nun ihrerseits zu dem Bildnis, das er von seiner Mutter hat, bei. Wenn wir München das Athen an der Isar, Stalin den modernen Iwan den Schrecklichen, Delphi den Vatikan der Alten Welt nennen, so schreiben wir nicht nur München die Rolle Athens, Stalin die Iwans des Schrecklichen, Delphi die des Vatikans zu, sondern auch bis zu einem gewissen Grad Athen die Rolle München usw. Diese Rückwirkung fördert nun wieder die ursprüngliche Verbindung: Durch Athens Angleichung an München – Platos Gastmahl mit bayerischem Bier – wird die Idee von München als wiedererstandenen Athen einleuchtender. Für die Rückwirkung gilt ähnliches wie für die anfängliche Übertragung: Häufig bleibt sie unbemerkt, doch kann ihr auch volle Aufmerksamkeit geschenkt werden – z. B. man beginnt damit, Stalin vom Zarentum her zu erklären, und geht dann dazu über, mittels Stalins neue Einsichten in das Zarentum zu gewinnen. Gleichviel, ob man sich der Rückwirkung bewusst ist oder nicht, in der Geschichtsforschung führt sie leicht zu Anachronismen: Iwan der Schreckliche etwa erscheint als Meister des kalten Krieges.

In der Heiligen Schrift und rabbinischen Lehre sind, da Gott regiert, gewisse Axiome auf ein Geschehnis nach dem andern anwendbar; z. B. dass Glück der Lohn von Frömmigkeit, Unglück die Bestrafung von Frevel ist¹⁷. In der eigentlichen Heilsgeschichte geht die Annahme bedeutsamer Wiederholung jedoch weit über solche Allgemeinheiten hinaus: Als erstes Wunder für die durch die Wüste ziehende Gemeinschaft macht Moses bitteres Wasser süss¹⁸, Elisas erster Dienst für das Volk ist die Heilung bösen Wassers¹⁹, und Johannes zufolge ist die erste öffentliche Wohltat Jesu die Umwandlung von Wasser zu Wein²⁰.

Fragen wir, was dieses Verfahren bedingt, so bietet sich zunächst eine verhältnismässig einfache Antwort an: die Vorstellung, dass Gott seine Erwählten auf erkennbare Weise zum Ziel führt, somit sowohl Fortschritt wie Hemmnis, Heils- und Unheilsgeschichte, in verlässlich gleichartiger Form offenbart werden. Es lässt sich aber nun das weitere Problem aufwerfen, warum diese Vorstellung einen in keiner anderen Kultur auch nur annähernd erreichten Einfluss erlangte. Die Erklärung hierfür ist wohl, dass sie zuallererst mit tiefverwurzelten Rechtsbegriffen verknüpft war. Das göttliche Eingreifen, das als erstes sowohl in seiner Ganzheit wie auch mit Hinsicht auf viele Einzelzüge zum Erlösungsmuster wurde, war die Befreiung aus Ägypten; und stets blieb sie der wichtigste Leitfall. Hier kommt Gott seinem Volk gemäss Rechtssätzen und Rechtsgepflogenheiten zu Hilfe, die in der Alten Welt weithin Anerkennung genossen. Erwähnenswert ist vor allem die Weisung, dass, wenn jemand in Sklaverei gerät, sein nächster Verwandter, der genügend Macht besitzt, Recht und Pflicht hat, ihm die Freiheit zu verschaffen. Gott tut eben dies für Israel, seinen Sohn. In den Augen der Verfasser des Auszugszyklus ist sein Auftreten weder zufällig noch willkürlich:

¹³ Dio Cassius, Römische Geschichte, Epit. 62.13.1.

¹⁴ Shakespeare, Der Kaufmann von Venedig 4.1.223.

¹⁵ S. David Daube, He That Cometh, 1966, S. 1.

¹⁶ Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges 1.22.4. Vgl. C. Schneider, Information und Absicht bei Thukydides, 1974, passim.

¹⁷ Genesis 5.7 f., Richter 2.10 ff., 3.5 ff., 1. Könige 15.3 ff.

¹⁸ Exodus 15.23 ff.

¹⁹ 2. Könige 2.19 ff.

²⁰ Johannes 2.1 ff.

Es entspricht der Forderung festen, ehrwürdigen Brauchs – wird daher immer wieder gefordert werden, wenn die gleiche Notlage entsteht²¹. So ist es denn leicht einzusehen, dass im Anschluss an die Exodus-Geschichte der Gedanke, die grossen Rettungstaten würden alle im wesentlichen wie im nebensächlichen Wiederholungen sein, besondere Bedeutung erlangt; und nachdem er einmal in diesem Bereich massgeblich geworden ist, erobert er auch andere.

Aus der Fülle von Beispielen, die wir im Alten Testament, in den Apokryphen, im Midrasch und im Neuen Testament antreffen, greifen wir einige wenige heraus. Gottvertrauen ist eine Eigenschaft aller Frommen, Mangel daran immer ein schweres Versagen²². Die Sünde wird durch den ersten Adam gebracht²³, Rechtfertigung durch den zweiten, Jesus²⁴. Wie der junge Moses²⁵ entgeht der junge Jesus knapp dem Tod durch den fremden Tyrannen²⁶. Da die Ägypter sich weigern, die Israeliten zu entlassen, werden sie von Plagen heimgesucht²⁷; ebenso die Philister, da sie die erbeutete Bundeslade behalten wollen²⁸. Eine weitverbreitete rabbinische Annahme²⁹, die auch in den Berichten vom letzten Abendmahl zum Ausdruck kommt³⁰, ist, dass im Einklang mit dem Auszug aus Ägypten³¹ die endzeitliche Offenbarung in der Nacht des 14. Nissan erfolgen wird. In diesem Zusammenhang mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass *layla*, das hebräische Wort für »Nacht«, in Bibel und Talmud niemals in der Bedeutung »Tod« gebraucht wird³². Das Rote Meer spaltet sich, um die Flüchtigen durchziehen zu lassen³³; der Jordan ahmt es nach, als das verheissene Land erreicht wird³⁴; und noch immer kann die ersehnte Vollendung diese Form annehmen – »Noch ein Strom«³⁵. Wie Moses übermittelt Jesus Gottes Gesetz³⁶; ja, er selbst ist eine neue Torah³⁷. Moses versorgt die Hungrigen mit Nahrung vom Himmel³⁸; Elisa sättigt eine Menge mit wenigem³⁹; Jesus beweist dieselbe Macht⁴⁰; ja, er selbst ist die beste Speise⁴¹ – er selbst auch ist der Fels⁴², aus dem Moses den Durstigen zu trinken gab⁴³. Der Eifer, in dem Pinehas einen öffentlichen Verächter heiliger Schranken niederstösst⁴⁴, ersteht wieder in Mattathias, dem Entfacher des Makkabäeraufstands⁴⁵, und wird durch seinen Sohn Judas fortgeführt⁴⁶; Judas entspricht auch dem gleichnamigen Sohn

Jakobs und ist daher »ein Löwe, der jagt«⁴⁷. Zumindest Johannes bringt den Eifer des Pinehas mit Jesu gewaltsamem Vorgehen gegen Händler und Geldwechsler beim Tempel in Verbindung: Seine Jünger fühlen sich an den Psalmvers erinnert »Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen«⁴⁸. König Hiskias Tempelreinigung hat ebenfalls zu diesem Geschehnis beigetragen⁴⁹. Zwei kurze weitere Beispiele mögen diesen Absatz beschliessen. Davids Königsherrschaft über ein vereintes Reich⁵⁰ erscheint bei Hesekiel als messianisches Ideal⁵¹, bei Johannes als durch Jesus wiederaufgerichtet⁵². Lukas verbindet Maria mit Ruth⁵³. Maria empfängt in Jungfräulichkeit; nach rabbinischer Auslegung⁵⁴ ist Ruth trotz ihres vorhehlichen nächtlichen Besuches bei Boas die reinste aller Frauen.

Anspielungen, die der Allgemeinheit unzugänglich sind, sind in dieser Literatur sehr häufig. Die im Midrasch vorgenommene Ineinsetzung des verhassten Amalek mit Rom⁵⁵ wurde wohl kaum auf dem Forum ausgerufen. Des Täufers Aussage im Johannevangelium »Siehe, das ist Gottes Lamm« usw.⁵⁶ nimmt auf mehrere alttestamentliche Stellen Bezug: auf das Passahlamm⁵⁷, den Versöhnungstag⁵⁸, die Opferung (Fast-Opferung) Isaaks⁵⁹, den leidenden Knecht Gottes⁶⁰, Jeremia, der zur Schlachtbank geführt wird⁶¹, und Saul, den ersten König⁶². Diese Verkettung kann jedoch nur für eine enge Gruppe, die sowohl durch gewaltige Gelehrsamkeit als auch brennendes Verlangen, in alle Winkel der Botschaft des Evangelisten zu dringen, ausgezeichnet war, bestimmt sein.

Vielleicht ist es dienlich, auf ein paar Vorkommnisse von Rückwirkung hinzuweisen. Die Rabbinen verehren in Mose den idealen Lehrer und Richter. In ihrem Zeitalter sitzen die hervorragendsten Gelehrten auf einem besonderen Sessel, der nun anachronistisch als Moses Stuhl bezeichnet wird⁶³. Josuas Einsetzung liefert die Richtlinien für die Ernennung zum Rabbi. All die Rechte, die sich aus solcher Bestellung ergeben, werden im Talmud auf Josuas Einsetzung zurückgeführt⁶⁴. Amalek ist der immer wieder vorstossende, unversöhnliche Feind der Juden, und viele biblische Erwähnungen Amaleks werden von den Rabbinen auf Rom bezogen⁶⁵. Andererseits wird dann römisches Verhalten auf Amalek zurückübertragen. Die Truppen Amaleks sind zu längeren Schlachten bereit als andere Nationen⁶⁶. Oder Eleazar aus Modiim, der Onkel Bar-Kochbas, behauptet, dass

²¹ S. David Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963, S. 13 f.

²² Genesis 15.6, Numeri 20.12, I. Makkabäer 2.52 ff., Römer 4.3 ff., Hebräer 11.

²³ Genesis 3.

²⁴ Römer 5.12 ff.

²⁵ Exodus 1.22 f.

²⁶ Matthäus 2.13 ff.

²⁷ Exodus 7.16 ff.

²⁸ 1. Samuel 5.6 ff.; s. *The Exodus Pattern in the Bible*, S. 73 ff.

²⁹ Mekhiltha ad Exodus 12.42.

³⁰ Markus 14.17 ff.

³¹ Exodus 12.31 ff.

³² S. David Daube, *Harvard Theological Review*, Bd. 61, 1968, S. 629 ff.

³³ Exodus 14.15 ff.

³⁴ Josua 3.7 ff.

³⁵ *Negro Spiritual One more river*.

³⁶ Matthäus 19.1 ff., 1. Korinther 7.10 f.; s. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948 (Neudrucke 1965, 1970), S. 141 ff., *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964, S. 25 ff. und passim.

³⁷ 2. Korinther 3.7 ff.; s. *Paul and Rabbinic Judaism*, S. 148 f.

³⁸ Exodus 16.4 ff.

³⁹ 2. Könige 4.42 ff.

⁴⁰ Markus 6.37 ff., 8.1 ff.

⁴¹ Johannes 6.31 ff.

⁴² 1. Korinther 10.4.

⁴³ Exodus 17.6, Numeri 20.10 f.

⁴⁴ Numeri 25.7 ff.

⁴⁵ 1. Makkabäer 2.26.

⁴⁶ 1. Makkabäer 3.8.

⁴⁷ 1. Makkabäer 3.4., Genesis 49.9.

⁴⁸ Johannes 2.17, Psalmen 69.10.

⁴⁹ 2. Chronik 29.5 ff.; s. *He That Cometh*, S. 3 ff.

⁵⁰ 2. Samuel 5.1 ff.

⁵¹ Hesekiel 34.23.

⁵² Johannes 10.16.

⁵³ Lukas 1.35 ff.; s. David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956 (Neudruck 1973), S. 27 ff.

⁵⁴ Ruth Rabba ad 3.9.

⁵⁵ Mekhiltha ad Exodus 17.8 ff.; s. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, 2. Aufl., 1903, S. 146.

⁵⁶ Johannes 1.29.

⁵⁷ Exodus 12.

⁵⁸ Leviticus 16.21 f.

⁵⁹ Genesis 22.13.

⁶⁰ Jesaja 53.7, 11.

⁶¹ Jeremia 11.18.

⁶² 1. Samuel 9.15. S. C. K. Barrett, *Journal of Theological Studies*, Bd. 48, 1947, S. 155 ff., und David Daube, *Buffalo Law Review*, Bd. 20, 1970, S. 50. Über weitere mögliche Zusammenhänge s. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 230 ff., und C. K. Barrett, *New Testament Studies*, Bd. 1, 1954–5, S. 210 ff.

⁶³ Matthäus 23.2.

⁶⁴ Siphre ad Numeri 27.18 ff.; s. *The New Testament and Rabbinic Judaism*, S. 208.

⁶⁵ S. oben, Anmerkung 55.

⁶⁶ Mekhiltha ad Exodus 17.12.

Amalek die schwachen Seelen unter den Juden dazu verleitet, ihr stärkstes Band zu zerreißen und sie damit vernichtet⁶⁷. Dieser Rabbi zählt die zwecks Verdeckung der Beschneidung vorgenommene Operation zu den Sünden, durch die das ewige Leben verloren wird⁶⁸. Offensichtlich ist es dieser Tod, in den die Amalekiter – auf römische Weise – ihre Opfer senden. Mose und Josua »präfigurieren« die führenden rabbinischen Geister und die Amalekiter die Römer: Die führenden rabbinischen Geister »retrofigurieren« Mose und Josua und die Römer die Amalekiter.

Wenn die endgültige Erlösung im Mittelpunkt steht, sind natürlich alle früheren Ereignisse, in denen sie vorgeformt ist, von geringerem Gewicht. Der neue Bund, den Jeremia ersehnt, wird im Herzen der Menschen verankert sein, so dass er niemals gebrochen werden kann⁶⁹. Rabbinisches Schriftverständnis lässt den sterbenden Jakob über Erlösergestalten wie Gideon und Simson hinaus eine solche vorausschauen, deren Werk auf immer Dauer hat⁷⁰. Nach Ansicht der Rabbinen ist auch die Wiedererweckung einer Anzahl von Toten, die Gott durch Elia, Elisa und Hesekiel bewirkt, nur eine Art Vorzeichen für die grosse endzeitliche Wiederauferstehung⁷¹. Es kann daher nicht überraschen, dass im Neuen Testament, dessen ganzes Anliegen ja der Anbruch des messianischen Zeitalters ist, die Vergangenheit meist als nur ein Vorgeschmack der nunmehrigen Erfüllung erscheint. Eben die Vorherrschaft dieses Verhältnisses verleiht der neutestamentlichen Typologie ihre besondere Note.

III. Typologie bei Josephus

Von Josephus wird bislang nicht angenommen, dass er über die unter antiken Geschichtsschreibern gängigen Arten, frühere Begebnisse oder Gestalten als Vorläufer späterer aufzufassen, hinausgeht⁷². Dies trifft denn auch für den Hauptteil seines Werkes zu, doch nicht für die Behandlung seiner eigenen Person. Hier führt er teils ausdrücklich, teils andeutungsweise ungewöhnlich bedeutsame und genaue Vergangenheitswiederholung ein. Ja, er tut es in einem solchen Masse, dass der Anspruch auf einen wichtigen Platz in der Heilsgeschichte klar erkennbar ist.

Sein öffentliches Auftreten als Nachfolger des Jeremia haben wir bereits erwähnt. Bei jener Gelegenheit gab er zu verstehen, dass er ebenso wie sein Vorgänger sich völlig dem schwersten Hass, der abgründigsten Verachtung, ja selbst körperlicher Misshandlung aussetzte, um seiner Aufgabe, dem herrschenden Massenwahn entgegenzutreten, treu zu bleiben⁷³. Hier mag beigelegt werden, dass wie einst Jeremia so die Eltern von Josephus von den Extremisten in Haft genommen wurden⁷⁴.

Es gibt jedoch noch weitere Züge, die die beiden Propheten gemein haben: solche, die vom Schicksal bestimmt sind, z. B. ihre priesterliche Herkunft (die, wie er bemerkt, auch Hesekiel, der ebenfalls ein Prediger des drohenden Unglücks ist, auszeichnet)⁷⁵, und solche, die

auf eigener Wahl beruhen, z. B. ihre Zuversicht darauf, dass Israel schliesslich doch wieder erhoben werde⁷⁶. Gewiss bestehen auch offensichtliche Unterschiede; vor allem dieser, dass, während Josephus sich in Rom niederliess, Jeremia das Angebot des Königs von Babylon, ihn dort aufzunehmen, ablehnte⁷⁷. Aber bei genauerer Betrachtung rücken sich die beiden selbst in dieser Beziehung näher. Jeremia fuhr fort, dem Überrest, der vom Sieger nicht verschleppt wurde, mit seinem Rat beizustehen⁷⁸. Die schriftstellerische Tätigkeit von Josephus begann mit einer auf Aramäisch verfassten und hauptsächlich an die Juden Mesopotamiens gerichteten Untersuchung des eben beendeten Kriegs⁷⁹.

Mehrere Einzelheiten, die er von Jeremia berichtet, sind weder in der Schrift noch in rabbinischer Überlieferung anzutreffen, werden aber als Rückübertragung seines eigenen Tuns und Leidens sinnvoll. Er erwartet, dass der aufmerksame, kundige Leser diese Winke versteht, die sein Selbstbildnis als ein zweiter Jeremia unterstreichen. Abweichend von der Bibel lässt er den Propheten, als er Zedekia ermahnt, sich Babylon zu unterwerfen und damit die Stadt zu retten, den Tempel besonders hervorheben⁸⁰ – wie er selbst ihn in jenem Aufruf, in dem er sich auf Jeremia bezog, hervorhob⁸¹. Seine Mitteilung, dass Jeremia vom Babylonischen Kommandeur, der ihm die Freiheit schenkte, denselben Gnadenreis für seinen Jünger Baruch erbat, hat keinerlei Anhalt in der Bibel⁸²; aber er selbst erwirkte von Titus die Entlassung seines Bruders und zahlreicher Freunde⁸³. Am bezeichnendsten ist wohl seine Bemerkung, dass Jeremia nicht nur über die Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar, sondern auch über die durch die Römer schrieb⁸⁴. Man hat dies als interpoliert abgetan: ein verzweifelter Ausweg, gegen welchen ein neuerer Herausgeber einwendet, dass Josephus »natürlich« annahm, das Buch der Klagelieder – damals unbestritten Jeremia zuerkannt – habe beide Katastrophen im Auge⁸⁵. Dieser Erklärung ist im ganzen beizustimmen, nur geht es zu weit, von »natürlich« zu sprechen. Was Josephus dazu führt, die Klagelieder – und zweifellos gar manche Jeremia-Kapitel – als von seinen Erlebnissen handelnd zu empfinden, ist eben seine Verschmelzung mit dem Vorgänger.

Jeremia ist indes nicht die einzige alttestamentliche Gestalt, an die er sich anschliesst. Schon Thackeray hat vermutet, dass er mit seiner Fähigkeit zur Traumdeutung⁸⁶ seinem Namensvetter im ersten Buch Mose näherückt⁸⁷. Zwischen den beiden gibt es ja auch ausserdem noch viel Gemeinsames, z. B. die in erstaunlich jungem Alter erreichte Reife: Josephus war schon mit vierzehn Jahren so gelehrt, dass ihn hohe Würdenträger um seine Meinung angingen⁸⁸. Vor allem zu beachten ist, dass Gott beide aus dem Kerker des Despoten in seinen Palast lenkte.

⁷⁶ Jeremia 32 f., Josephus, Jüdischer Krieg 5.9.4.377 ff.

⁷⁷ Jeremia 40.4 ff., Josephus, Jüdische Altertümer 10.9.1.156 ff., Leben 76.422.

⁷⁸ Jeremia 42 ff., Josephus, Jüdische Altertümer 10.9.6.176 ff.

⁷⁹ Josephus, Jüdischer Krieg 1. Vorwort 1.3, 2.6.

⁸⁰ Jeremia 38.17 ff., Josephus, Jüdische Altertümer 10.7.6.126, 128. Die Divergenz wird von R. Marcus, Josephus (Loeb Classical Library), Bd. 6, 1951, S. 228, notiert.

⁸¹ Josephus, Jüdischer Krieg 5.9.3.362, 391, 406, 411.

⁸² Jeremia 40.1, Josephus, Jüdische Altertümer 10.9.1.156, 158. Divergenz von R. Marcus, S. 247, notiert.

⁸³ Josephus, Leben 75.419 ff.

⁸⁴ Josephus, Jüdische Altertümer 10.5.1.79.

⁸⁵ S. R. Marcus, S. 200 f.

⁸⁶ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.3.351 ff., Leben 42.208 ff.

⁸⁷ S. H. St. J. Thackeray, Josephus (Loeb Classical Library), Bd. 2, 1927, S. 674 f.

⁸⁸ Josephus, Leben 2.8 f.

⁶⁷ Mekhilta ad Exodus 17.18, Siphre ad Deuteronomium 25.18.

⁶⁸ Mischna Aboth 3.12, vgl. 1. Makkabäer 1.15.

⁶⁹ Jeremia 31.31 ff.

⁷⁰ Jerus. Targum ad Genesis 48.19, vgl. Hebräer 5.9.

⁷¹ Pesiqtha Rabbati 48.2, Pesiqtha de Rab Kahana 9.2.

⁷² S. L. Goppelt, Typos, 1966, S. 47: »Nach allem, was wir oben ermitteln konnten, ist bei Josephus, da eschatologische Ausführungen fehlen, keine Typologie zu erwarten.«

⁷³ Jeremia 26.8 ff., 36.19 ff., 37.13 ff., 38.4 ff., Josephus, Jüdischer Krieg 5.9.4.391 ff.

⁷⁴ Jeremia 32.2, 37.15 ff., Josephus, Jüdische Altertümer 10.6.2.91, 7.3.115, Jüdischer Krieg 5.13.1.533, 3.544.

⁷⁵ Jeremia 1.1, Hesekiel 1.3, Josephus, Jüdische Altertümer 10.5.1.80, Leben 1.1.

Auch in diesem Fall versetzt Josephus Begebenheiten aus seiner eigenen Laufbahn zurück. So hören wir etwa, dass Potiphars Frau in ihrer Verleumdung Josephs die unverdienten Vergünstigungen betonte, die er von ihrem Mann erfahren habe und die ihn zur Aufgabe aller Zurückhaltung verleitet hätten⁸⁹. In der Bibel findet sich dieser Gedankengang nicht⁹⁰. Wohl aber geriet Josephus selbst infolge von Falschbezeichnungen durch seine Feinde, die seine Vorzugsstellung neideten, in schwerste Gefahr⁹¹. (Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass dieser Zusatz auch vom Streben nach psychologischer Ausarbeitung bedingt und an hellenistischen Motiven orientiert ist.)⁹² In der Bibel heisst es, dass der König von Ägypten Joseph eine hochstehende Dame zur Frau gab⁹³. Nach Josephus⁹⁴ half ihm der König, diese Ehe einzugehen⁹⁵, und zudem wird der Jungfräulichkeit der Braut Erwähnung getan. Josephus selbst⁹⁶ erhielt noch als Gefangener Vespasians Genehmigung zu heiraten⁹⁷, und er merkt an, dass das Mädchen unberührt war. Daniel ist ebenfalls hier zu nennen: auch er schon in früher Jugend von auffallender Begabung⁹⁸, auch er ein in Träumen bewandelter Prophet⁹⁹, auch er sich besonderer göttlicher Fürsorge erfreuend – durch sie blieb er in der Löwengrube unangetastet und gelangte zu hohen Ehren¹⁰⁰. Ferner war er königlichen Geblüts¹⁰¹, und dass Josephus sich mit Stolz dem hasmonäischen Hause zurechnet, wurde oben erwähnt¹⁰². Übrigens bestritten seine Gegner offenbar diese Verbindung¹⁰³. Wie es auch um sie stehen mag, er erblickte in ihr sicherlich ein weiteres, gewichtiges Zeichen, das seine Sendung bestätigte. Dass Daniel die Vernichtung Jerusalems durch Rom voraussagte, ist eine Auslegung, die Josephus von den Rabbinen übernimmt¹⁰⁴. Zum Unterschied von ihnen jedoch charakterisiert er Daniels Botschaften als im wesentlichen segnerheissende: »Während die anderen Propheten Schlimmes ankündigten und daher bei den Königen und dem Volk unbeliebt waren, war ihnen Daniel ein Prophet von Gutem, so dass er um der glücklichen Vorbedeutung seiner Vorhersagen wegen das Wohlwollen aller gewann«¹⁰⁵. Seltsam, wenn man sich etwa an Belsazars Gastmahl erinnert¹⁰⁶. Es ist gewiss sein eigenes Verhältnis zur flavischen Dynastie, das dieser Beurteilung zugrunde liegt.

In seiner Darstellung der skrupellosen Anzeigen gegen Daniel und seine Genossen ergeht er sich weit mehr als die Schrift über den Beweggrund des Neids auf seiten der Ankläger¹⁰⁷ und die absolute Schuldlosigkeit und hohe Gesinnung der Verfolgten¹⁰⁸. Derartige kleinere

Änderungen finden sich noch mehr. Wie es dazu kommt, dass Daniels goldene Kette¹⁰⁹ bei Josephus in der Purim-Legende wiederkehrt¹¹⁰, wird sich in Bälde herausstellen, wenn wir diese Erzählung betrachten. Hier mag darauf hingewiesen werden, dass der Bibel zufolge, als Nebukadnezar den Tod aller seiner Weisen verfügte, da keiner instande war, zu erraten, was er geträumt hatte, »Daniel hineinging«, um ihm zu versichern, dass er innerhalb kürzester Frist seinen Wunsch erfüllen könne. Nach Josephus »ersuchte er Arioches (den Befehlshaber der Leibwache) hineinzugehen«¹¹¹ und um einen kurzen Aufschub der Urteilsausführung zu bitten. Die Audienz, durch die Josephus selbst am Leben blieb, indem er Vespasian die Thronbesteigung prophezeite, war zweifellos durch einen zur Vermittlung bereiten Offizier zustande gekommen¹¹².

Als letztes Glied dieser Kette ist das Paar Esther und Mordochai aufzuführen. Auch sie stammen aus königlichem Geschlecht – dem Hause Sauls¹¹³ –, entrinnen aus schwerster Bedrängnis zu Freiheit und Glanz und gelten den Rabbinen als Propheten¹¹⁴. Von Mordochai wurde angenommen, dass sich die Zukunft ihm in Träumen offenbarte¹¹⁵.

Eine eindrucksvolle »Retrofigurierung« zeichnet bei Josephus Esthers Intervention bei Ahasveros aus, da es um ihres Volkes und ihr eigenes Geschick ging¹¹⁶. Ihr Volk konnte nur gerettet werden, wenn es ihr gelang, den König zum Widerstand gegen einen bereits anlauenden Ausrottungsplan zu bewegen¹¹⁷; und ihr eigenes Leben stand auf dem Spiel, da es einen Erlass gab, dass wer immer ungeladen vor den König trete, der Todesstrafe unterliege, ausser wenn ihm besondere Begnadigung gewährt würde¹¹⁸. Josephus umgibt Ahasveros mit einer mit Beilen ausgerüsteten Truppe, die diesem Gesetz sofort Geltung verschaffen könnte¹¹⁹. Dass dieser Zug weder in der Schrift noch in einem der uns erhaltenen Apokryphen, die er benutzt, anzutreffen ist, hat man längst festgestellt¹²⁰. Seine Schilderung wird verständlich, wenn wir bedenken, dass Vespasian, den er nach seiner Gefangennahme um Schutz anflehte und von dessen Bescheid Sein oder Nichtsein nicht nur für ihn allein, sondern – in seiner Vorstellung – für die gesamte Judenheit, die seines Werkes bedurfte, abhing, in der Tat Soldaten mit solcher Bewaffnung um sich hatte. Ja, sie waren es, die zu einem späteren Zeitpunkt, nach seiner Ausrufung zum Kaiser, auf sein Geheiss die Ketten, die Josephus trug, zerhauten¹²¹. In der tiefbedeutsamen, zeitüberbrückenden Eigenart heiliger Geschehnisse weisen die beiden Konfrontationen – Esther-Ahasveros und Josephus-Vespasian – aufeinander hin.

Aus einem apokryphen Bittruf Esthers vor ihrem gewaltigen Wagnis¹²² lässt Josephus nicht nur solche Abschnitte aus, die schon in einem Gebet Mordochais vorkom-

⁸⁹ Josephus, Jüdische Altertümer 2.4.5.56 f.

⁹⁰ Genesis 39.14 ff.

⁹¹ Josephus, Leben 76.424 ff.

⁹² S. M. Braun, Griechischer Roman und Hellenistische Geschichtsschreibung, 1934, S. 98 ff.

⁹³ Genesis 41.45.

⁹⁴ Josephus, Jüdische Altertümer 2.4.1.91.

⁹⁵ *Sympraxantos tou basileos*.

⁹⁶ Josephus, Leben 75.414. S. David Daube, *Law Quarterly Review*, vol. 93, 1977, S. 191 ff.

⁹⁷ *Keleusantos autou*.

⁹⁸ Daniel 1.4, Josephus, Jüdische Altertümer 10.10.1.186 f.

⁹⁹ Daniel 2.16 ff., 4.4 ff., 7.1 ff., Josephus, Jüdische Altertümer 10.10.2.194, 6.216 f.

¹⁰⁰ Daniel 6, Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.5.250 ff.

¹⁰¹ Daniel 1.3, Josephus, Jüdische Altertümer 10.10.1.186.

¹⁰² Josephus, Leben 1.2 ff.; s. oben, Anmerkung 8.

¹⁰³ Josephus, Leben 1.6.

¹⁰⁴ Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.7.276; s. R. Marcus, S. 310 f.

¹⁰⁵ Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.7.268.

¹⁰⁶ Daniel 5, Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.2.232 ff.

¹⁰⁷ Daniel 3.8 ff., 6.5 ff., Josephus, Jüdische Altertümer 10.10.5.212 ff., 11.5.250 f., 257 f.

¹⁰⁸ Josephus, Jüdische Altertümer 10.10.5.215, 11.5.251.

¹⁰⁹ Daniel 5.16, 29, Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.3.240.

¹¹⁰ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.10.254.

¹¹¹ Daniel 2.16, Josephus, Jüdische Altertümer 10.10.3.198. Divergenz von R. Marcus, S. 209, notiert.

¹¹² Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.9.399.

¹¹³ Esther 2.5.

¹¹⁴ Babyl. Megilla 14a f.

¹¹⁵ Zusätze zu Esther 10.4 ff. (F 1 ff.), 11.2 ff. (A 1 ff.).

¹¹⁶ Esther 5.1 ff., Zusätze 15.4 ff. (D 1 ff.), Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.9.234 ff.

¹¹⁷ Esther 3.8 ff., Zusätze 13.1 ff. (B 1 ff.).

¹¹⁸ Esther 4.11, in den Zusätzen nicht vertreten.

¹¹⁹ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.3.205.

¹²⁰ S. R. Marcus, S. 413.

¹²¹ Josephus, Jüdischer Krieg 4.10.7.629.

¹²² Zusätze 14.3 ff. (C 14 ff.).

men¹²³, sondern alles, was vom König oder vom Hof mit Hass oder Verachtung spricht¹²⁴. Nichts bleibt von den folgenden Versen: »Du (mein Gott) weisst, dass ich die Pracht des Frevlers hasse und mir vor dem Bett des Unbeschnittenen und jedes Fremden schaudert... Ich verabscheue das Zeichen des Hochmuts auf meinem Haupt an den Tagen, da ich öffentlich erscheine«¹²⁵. Natürlich sprach auch die Rücksicht auf seine heidnische Leserschaft für die Streichung. Immerhin ergibt sich damit ein Gebet, wie er es vor seiner entscheidenden Begegnung mit Vespasian verrichtet haben mochte. Noch eine weitere Stelle zeigt, wie voll er sich diese bewegendste Szene des Purim-Dramas zu eigen macht. In der Bibel ist der König, sobald er Esther erblickt, gnädigen Sinnes¹²⁶. In den Apokryphen und Josephus blickt er sie zunächst so grimmig an, dass sie ohnmächtig wird, worauf Gott ihn umstimmt. Apokryphen: »Er schaute... in wilder Wut, und die Königin... fiel in Ohnmacht... Und Gott wandelte den Geist des Königs zu Milde«¹²⁷. Josephus: »Er sass auf dem Thron in seiner königlichen Tracht... und auch weil er sie... mit zornentbranntem Antlitz anschaute, überkam sie plötzlich Schwäche... Aber der König, ich glaube durch den Willen Gottes, wandelte seine Gefühle«¹²⁸. Warum interpoliert Josephus *oimai*, »ich glaube«¹²⁹, in die einfache Angabe seiner Quelle, dass Gott rettend eingreift? Er beschreibt, was sich – wie er den Hergang empfindet – ereignete, als er selbst wehrlos einem feindlichen Potentaten im Vollbesitz seiner Macht gegenüberstand. Eigens ihm zuteil werdende himmlische Obhut ist ein stetes Motiv in seinem langwierigen Kampf nach dem Fall von Jotapata, sich für seine Aufgabe am Leben zu erhalten. »Mit Hilfe einer gewissen höheren Fügung«¹³⁰ barg er sich in einer Höhle. »In jener Stunde wurde ihm eingegeben«¹³¹, vergangene Träume zu enträtseln, in denen »Gott ihm diese Dinge vorausgesagt hatte«¹³². Seinen Entschluss, sich gefangen zu geben, fasste er in ein Gebet: »Ich rufe dich zum Zeugen an, dass ich nicht als Verräter, sondern als dein Diener übergehe«¹³³. Der gegenseitige Mordplan, den er, wie oben ausgeführt, seinen Kameraden empfahl, war ungeheuer riskant für ihn; aber »er vertraute auf göttliche Fürsorge«¹³⁴. Die Lose fielen denn auch so aus, dass er »durch Gottes Vorsehung«¹³⁵ mit einem anderen das letzte Paar bildete und sich daher fortmachen konnte. (Eine Anzahl von Handschriften – wohlgemerkt nicht die besten – bieten eine weniger kurze Variante: »soll man sagen durch Zufall oder durch Gottes Vorsehung?«¹³⁶. Offensichtlich gab der märchenartig glückliche Ausgang einem Schreiber Anlass zum Nachdenken. Das Ergebnis steht jedoch in argem Widerspruch zu Josephus' tiefer Überzeugung, dass Gott ganz besonders über ihn wache. Sie war ihm bei dem fürchterlichen Schritt, die seiner Führung ver-

trauenden Waffengefährten zu verlassen, doppelt vonnöten, und noch mehr, falls er – was denkbar ist – die Lose manipulierte und selbst diese schmäbliche Tat ihm als Pflicht auferlegt war. Die altslawische Übersetzung behauptet ausdrücklich: »Er errechnete die Zahlen mit List und führte sie alle irre.«¹³⁷) Selbst als er schon in Rom aufgenommen war, geriet er nochmals in tödliche Gefahr infolge einer heimtückischen Denunziation, und wiederum blieb er »durch die Vorsehung Gottes« unversehrt¹³⁸. Über diese Epoche wird sogleich noch einiges zu sagen sein. Unmittelbar für die Erklärung des Zusatzes *oimai* erheblich ist sein Bericht über seine eigene, für die ganze Zukunft massgebliche Audienz. Vespasian, so schreibt er, hielt seine herrliche Prophezeiung anfänglich für einen Trick, wie Ahasveros zunächst feindselig war. Binnen kurzem jedoch »wurde er dazu gebracht, ihr zu trauen, indem Gott in ihm die Neigung zur Herrschaft erweckte«¹³⁹, wie er auf Ahasveros' Haltung eingewirkt hatte.

Die soeben erwähnte Denunziation ist ebenfalls in Josephus' Purim-Erzählung eingegangen. Bei ihm ist zu lesen, dass, als Haman den Galgen für den ihm verhassten Mordochai errichtete, an dem er zum Schluss selbst aufgehängt wurde, »Gott, wohl wissend, wie es ausgehen würde, sich ergötzte«¹⁴⁰. Dies steht nicht in der Bibel und den Apokryphen¹⁴¹. Es ist eine Einfügung, die auf Jonathan, Haupt einer Revolte der Sikarier zu Cyrene gegen Rom, vorausweist. Wie Haman fasste er die Absicht, eine grosse Zahl von völlig harmlosen Juden zu vernichten, indem er sie als Staatsfeinde hinstellte¹⁴². Nach seiner Festnahme bezichtigte er viele ganz zu Unrecht der Teilnahme an seinem Unternehmen und vor allem Josephus, der eben dabei war, in Rom Fuss zu fassen. Die Beschuldigung wurde widerlegt und der Ankläger selbst hingerichtet, wie wir schon sahen, »durch die Vorsehung Gottes«. Gottes Freude also über Hamans verruchte Mordvorbereitungen, die in Wirklichkeit seinem eigenen schmähligen Ende dienen, ist eben Freude auch über Jonathans Anschlag gegen Josephus, der gleichermassen auf seinen Urheber zurückprallt.

Der Wortlaut, den die judenfreundliche Proklamation des Ahasveros bei Josephus hat, folgt hauptsächlich einer apokryphen Quelle. Während diese jedoch den König die Juden als Anhänger »des einen, wahren Gottes«¹⁴³ preisen lässt, begnügt sich Josephus mit »Gott«¹⁴⁴, d. h. mit einer Formulierung, die Vespasian gebraucht haben könnte. Damit soll nicht behauptet werden, dass er die ausgelassenen Attribute als im Mund eines heidnischen Grossen undenkbar ansah: Darius huldigte dem Gott Daniels als »dem einzig wahren und allmächtigen«¹⁴⁵. Hier nimmt die Schrift selbst eine Art Bekehrung an¹⁴⁶; eine Abschwächung des Bekenntnisses, um es auch für Vespasian tauglich zu machen, war daher – selbst wenn Josephus sie erwog – stark erschwert.

¹²³ Zusätze 13.8 ff. (C 1 ff.), Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.8. 229 f.

¹²⁴ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.8.231 ff.

¹²⁵ Zusätze 14.15 f. (C 26 f.).

¹²⁶ Esther 5.2.

¹²⁷ Zusätze 15.10 f. (D 7 f.).

¹²⁸ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.9.235 ff.

¹²⁹ Einführung von R. Marcus a. a. O. notiert.

¹³⁰ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.1.341.

¹³¹ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.3.353.

¹³² Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.3.351.

¹³³ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.3.354.

¹³⁴ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.7.387.

¹³⁵ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.9.391.

¹³⁶ B. Niese, Flavii Josephi Opera, Bd. 6, 1894, S. 325, gibt dieser Lesart den Vorzug. Ihm folgt H. St. J. Thackeray, a. a. O., Bd. 2, S. 687.

¹³⁷ S. H. St. J. Thackeray, a. a. O., Bd. 3, 1928, S. 654.

¹³⁸ Josephus, Leben 76.425.

¹³⁹ Josephus, Jüdischer Krieg 3.8.9.404.

¹⁴⁰ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.10.247; Einfügung von R. Marcus, S. 433, notiert.

¹⁴¹ Esther 5.14.

¹⁴² Josephus, Jüdischer Krieg 7.11.1.441 ff., Leben 76.424 f.

¹⁴³ Zusätze 16.16 (E 16) in der Lukianischen Rezension, die Josephus vermutlich vorlag; s. J. A. F. Cregg, The Additions to Esther, in Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, hrsg. R. H. Charles, 1913, Bd. 1, S. 667. Die Septuaginta hat »höchster, mächtigster, lebendiger Gott«.

¹⁴⁴ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.12.279. Divergenz von R. Marcus, S. 449, notiert.

¹⁴⁵ Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.7.263.

¹⁴⁶ Daniel 6.27.

Obwohl Josephus' Typologie hinter den komplizierteren Beispielen der johanneischen weit zurückbleibt¹⁴⁷, findet sich immerhin ein Beleg für dreifache Verflechtung: Daniel ersteht wieder in der Gestalt Mordochais, und zwar so, dass die beiden vereint dem solchem Wink zugänglichen Leser ein Vorzeichen für Josephus sind – für Josephus auf der Höhe seiner Laufbahn. In der Bibel lässt Ahasveros seine Krone auf Mordochais Haupt setzen¹⁴⁸, bei Josephus verleiht er ihm eine goldene Kette¹⁴⁹. Marcus vermutet zu Recht¹⁵⁰, dass letztere aus dem Danielbuch entlehnt ist¹⁵¹. Wie aber kommt es dazu? Josephus wurde von Vespasian und Titus mit grösster Hochachtung behandelt. Er erhielt das römische Bürgerrecht, durfte das Haus beziehen, das Vespasian vor seiner Thronbesteigung bewohnt hatte, und wurde mit Land in Judäa und einer Rente bedacht¹⁵². Doch ein königliches Symbol kam natürlich nicht in Frage. So macht er, da er sich mit Mordochai identifiziert, aus der Krone eine Anerkennung, wie sie für ihn passend war, und benutzt hierfür die Ehrengabe, die Daniel, einem weiteren Vorläufer, zuteil wurde.

Für sich allein betrachtet, könnte die eine oder andere der hier kommentierten Vergangenheits- und Gegenwartsumsetzungen aus einer Josephus nicht oder nicht voll bewussten Selbsttäuschung entspringen anstatt aus überlegter Einordnung seines geschichtlichen Wirkens. Doch abgesehen davon, dass die wesentliche unterschwellige Aussage die gleiche bliebe, ist diese Erklärung, wenn wir das Beweismaterial als ganzes beurteilen, kaum annehmbar. In einigen Fällen, zum Beispiel, wenn sich Josephus direkt auf Jeremia beruft, ist sie völlig ausgeschlossen. Er war eben Zeitgenosse der Evangelisten: Die ihm hier zugeschriebene Methode war jüdischen Autoren seines Milieus voll vertraut. Dass er sich nicht für den letzten, die Jetztzeit abschliessenden Heiland hält, bedarf kaum der Erwähnung.

Blicken wir nun auf die Liste zurück, so erhebt sich die Frage: Wann belehnt sich Josephus mit Zügen seiner Helden (z. B. wenn er als zweiter Jeremia predigt), und wann legt er umgekehrt ihnen Eigenes bei (z. B. wenn er angibt, dass Jeremia Baruchs Entlassung aus der Gefangenschaft erwirkte)? Es kann kaum überraschen, dass die letztere Übertragungsweise, »Retrofiguration«, überwiegt. Erstens tritt er selbst ja nur in einem Bruchteil seines Werkes in den Vordergrund, nämlich in einigen Partien des Jüdischen Kriegs und in der Autobiographie. So ist ihm nicht allzuviel Möglichkeit zur Darstellung seiner Person als Ebenbild eines Vorgängers gegeben. Um diese Einschränkung zu würdigen, denke man an die gegensätzliche, überragende Rolle, die Jesus in den Evangelien spielt. Zweitens hatte er natürlich, als er seine Bücher veröffentlichte, damit zu rechnen, dass ein erheblicher Teil seines Publikums über sein Leben ziemlich gut orientiert war. Es war daher leichter, verflossene Ereignisse zu retouchieren.

Ein weiteres Problem ist dies. Wer Anknüpfung an die Vergangenheit erstrebt, steht offensichtlich einem gewaltigen Angebot gegenüber, im positiven und negativen Sinn: Er hat aufzunehmen und beiseite zu lassen. Das Neue Testament etwa fasst Jesus oft als einen grösseren Moses auf, selten – wenn überhaupt – als ei-

nen grösseren Saul¹⁵³, nur im Lukasevangelium als einen grösseren Samuel¹⁵⁴, nur in einem einzigen Brief als einen grösseren Melchisedek¹⁵⁵, nirgendwo (um ein negatives Beispiel zu nennen) als einen grösseren Gideon¹⁵⁶. Eine solche Zusammensetzung kommt nicht von ungefähr zustande: Beide Seiten, die positive und die negative, besagen etwas. Es ist daher am Platze, die Auswahl, die Josephus trifft, näher zu untersuchen.

Jeremia ist einfach zu erklären. Schon im Mutterleib wird er von Gott zum Propheten für Juden und Heiden ausersehen¹⁵⁷; seine Pflicht, sich dem nationalen Freiheitskampf gegen das fremde Joch entgegenzustellen, bringt ihm schwere körperliche und seelische Pein; da ihm kein Gehör geschenkt wird, kommt es zu furchtbarer Niederlage, und nun muss er versuchen, die Zukunft seines hilflosen Volkes zu sichern¹⁵⁸. Mit all diesem nimmt er wie kein anderer alttestamentlicher Heiliger das Schicksal des Josephus vorweg.

Joseph, Daniel und Esther-Mordochai erfordern eine etwas eingehendere Erörterung. Wir haben bereits gesehen, dass sie wie Josephus durch göttliche Lenkung aus scheinbar auswegloser Lage zu Herrlichkeit und Ruhm aufsteigen. Während also Jeremias Josephus' Leben als ganzes gesehen präfiguriert, doch ohne das glückliche Ende, ist eben dieses in den anderen Gestalten wunderbar vorgezeichnet. Hier aber nun gilt es, der negativen Seite der Auswahl nachzugehen: Was unterscheidet Joseph, Daniel und Esther-Mordochai von, sagen wir, Jakob oder David, die ebenfalls von Niedrigkeit zu Hoheit geführt werden, mit denen Josephus sich jedoch nicht auf gleiche Weise ineinssetzt? Es ist ihre besondere Rolle als hochgeachtete Ratgeber des Herrschers eines Landes, in dem eine zahlreiche Judenschaft wohnt, Ratgeber, die zugleich das Wohl des Fürsten und ihrer Religionsgenossen im Auge haben. Mit genialer Einsicht erarbeitet er als sein Vorbild einen Typ, den wir im allgemeinen mit dem 17. und 18. Jahrhundert verbinden, der jedoch schon in grauer Vorzeit, im ersten Buch Mose, auftritt: den Hofjuden.

Man kann sich kaum jemanden vorstellen, der Josephus gleichkam in tiefem Wissen um diesen Menschen, seiner Herkunft treu und dennoch auch der – im Grund feindlichen – Regierung zugetan. Kraft seiner ausserordentlichen Nützlichkeit ist er der Staatsführung unentbehrlich, somit in der Lage, für die Seinen Vergünstigungen zu erlangen – von seinem persönlichen Vorrang ganz zu schweigen. Und doch gehört er zeitlebens keinem der beiden Lager voll an; ja, beide stehen ihm mit Misstrauen gegenüber, und nicht selten wird ihm sogar nach dem Leben getrachtet.

Im Laufe der Jahrtausende gab es selbstredend viele verschiedene Arten von Hofjuden. Joseph ist ein Genie auf dem Gebiet der Staatswirtschaft. Esther und Mordochai teilen diese Begabung – nicht von ungefähr schliesst das Estherbuch mit einer Steuerauflage ab¹⁵⁹ – und zudem sind sie besonders befähigt, verschwörerische Vorgänge unter der Bevölkerung zu erfahren und die Behörden darüber zu unterrichten¹⁶⁰. Daniel hat die Gabe, den Fortgang der Weltgeschichte in seinen Hauptzügen zu umreissen. Der Hofjude des 18. Jahrhunderts erinnert

¹⁵³ S. oben, Anmerkung 62.

¹⁵⁴ S. The New Testament and Rabbinic Judaism, S. 13 ff.

¹⁵⁵ Hebräer 5.6 ff.

¹⁵⁶ Richter 6.11 f.

¹⁵⁷ Jeremia 1.5 ff.

¹⁵⁸ S. oben, Anmerkungen 9, 73, 74, 78.

¹⁵⁹ Esther 10.1; s. David Daube, Jewish Quarterly Review, Bd. 37, 1946, S. 139 ff.

¹⁶⁰ Esther 2.21 ff.

¹⁴⁷ S. oben, Anmerkung 56.

¹⁴⁸ Esther 6.8.

¹⁴⁹ Josephus, Jüdische Altertümer 11.6.10.254.

¹⁵⁰ R. Marcus, S. 436.

¹⁵¹ Daniel 5.16, Josephus, Jüdische Altertümer 10.11.3.240.

¹⁵² Josephus, Leben 76.422 f.

eher an Joseph, Esther und Mordochai, Josephus an Daniel – nur dass den Schriften, in denen er nach seiner anfänglichen prophetischen Wirksamkeit die Stellung des jüdischen Volkes in Gottes Plan aufzeigt, ein akademischer Charakter eignet. Hierdurch wird er zum Vorläufer einer Figur, die im vorhitlerischen Deutschland einen nicht unwichtigen Platz einnahm und die noch heute in England anzutreffen ist: desjenigen jüdischen Universitätsprofessors, der – anders als die meisten, die völlige Assimilation wählen – an der Überlieferung festhält und versucht, sie salonfähig zu machen.

Man gestatte mir eine persönliche Fussnote, für die, da ich meine Laufbahn in Deutschland begann, dieser Sitzungsbericht wohl der richtige Platz ist. Ich selbst befand mich jahrelang in jener Situation. (Ich sage: befand, denn meine jetzige Universität zu Berkeley steht allen Schattierungen des Jüdischseins weit offen. Es wäre allerdings ein Irrtum, von hier auf das ganze übrige Amerika zu verallgemeinern: Charlottesville oder die Universität von Iowa zum Beispiel sind konservativer.) Man kann auch an Isaiah Berlin denken. Die christlichen Kollegen verhalten sich kulant, doch nicht ohne gewisse Vorbehalte; und tatsächlich bekommen sie ja in der Regel nur die angenehmen Seiten des jüdischen Lebens vorgesetzt. Das Gros der Juden baut auf den Einfluss der Prominenten, wenn die Stadtverwaltung ein Grundstück für eine neue Synagoge zur Verfügung stellen soll, aber im Grund ist es ebenfalls misstrauisch. Mit Recht: Wer es zu Ansehen bei der herrschenden Gesellschaft gebracht hat, hat weitgehend andere Ziele als die, die zurückbleiben, und im Konfliktfall schiebt er seine Brüder nicht selten etwas beiseite. Natürlich gibt es erhebliche Gradunterschiede je nach Charakter und mehr oder minder starkem Druck der Umgebung. Ich erinnere mich an eine an sich belanglose, doch typische Begebenheit in der kleinen, orthodoxen Freiburger Gemeinde (wir hatten einen ziemlich armseligen Betsaal unweit von der eigentlichen Synagoge), zu deren getreuesten Mitgliedern Alfred Loewy und Frau gehörten: er war Mathematikprofessor – blind. (Er starb 1935, seine Frau ging 1940 in den Tod, als sie deportiert werden sollte.) Eines Samstagmorgens nach dem Gottesdienst, zur üblichen Besuchsstunde, machte ihnen ein Ehepaar aus der Gemeinde Visite. Kaum hatten sie Platz genommen, als ein nicht-jüdischer Kollege mit Gattin erschien. Die Neuankömmlinge wurden hastig in ein anderes Zimmer gesteuert, um die Gäste minderer Gattung vor ihnen zu verbergen; und nun folgte ein angespanntes Hin- und Herlaufen des Hausherrn und seiner Frau zwischen den beiden Räumen, das allerdings nicht lange währte, da die jüdischen Besucher die Herabsetzung bemerkten und sich verabschiedeten. In gewissem Sinn liegen die Anfänge meiner Rolle als Hofjude schon in meiner Volksschulzeit. Bei einer Reihe von Lehrern und Kameraden – darunter überzeugte Anhänger der Rassen Theorie – stand ich in besonderer Gunst. Heute ist mir klar, dass ich einen Preis dafür zahlte.

Kürzlich bot sich Gelegenheit, eine erstaunliche – beinahe möchte man sagen gespenstische – Wiederkehr eines vom 17. und 18. Jahrhundert her vertrauten Zusammenspiels zu beobachten. In jener Epoche war nicht nur der Hofjude zur Einsamkeit verurteilt – weder in der Judenschaft noch der Christenheit wirklich beheimatet –, sondern oft auch sein Gönner, der absolute Monarch, dem freier Umgang sowohl mit Hoch als mit Niedrig versperrt ist; und gar manches Mal diente das Verhältnis der beiden fast ebenso sehr ihrem Bedürfnis für mensch-

lichen Austausch als praktischen Zwecken¹⁶¹. Auf seltsam anachronistische Weise führten Nixon und Kissinger dieses alte Drama nochmals auf.

Kehren wir zu Josephus zurück. Es ist frappant, wieviel von seiner römischen krass zuwiderlaufenden Auffassung vom Weltgeschehen der Öffentlichkeit zu unterbreiten ihm gelang. Man denke zum Beispiel an seine Überzeugung, dass die Juden schliesslich doch siegen würden, ja, dass dieser Ausgang in dem Augenblick eintreffen würde, da sie Gott mit ganzen Herzen dienten. Zugegeben: Er äussert solchen Glauben schonend und etwas indirekt. Aber er konnte keinem klugen Leser entgehen¹⁶². (Dies Bild ergibt sich ohne Heranziehung des altslawischen Josephus, der bekanntlich offene Schmähungen Roms enthält.¹⁶³) Viele gebildete Römer wussten um die Vergänglichkeit aller irdischen Grösse; und die Verse aus Homer, die Scipio in Vorausahnung des Falles seiner eigenen Stadt angesichts der Trümmer Karthagos deklamierte¹⁶⁴, hätte Titus im zerstörten Jerusalem wiederholen können: »Einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilios hinsinkt, Priamus selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs«¹⁶⁵. Indes ist es durchaus nicht dasselbe, ob man selbst seine Grenzen anerkennt oder von jemandem anderem darauf aufmerksam gemacht wird; und noch weiter geht es, wenn dieser andere ein geschlagener Feind ist, der darauf besteht, dass der endgültige Triumph dennoch ihm zufallen wird. Der Mut, mit dem Josephus seine Anschauung vertrat, und auch sein ausgewogenes Urteil darüber, wo die Schranken lagen, verdienen unsere Bewunderung; und ebenso die noble, tolerante Gesinnung seiner hochgestellten Freunde.

Zum Schluss sind noch zwei hinter seinen Jüdischen Altertümern stehende Gestalten zu erwähnen. Die eine nennt er in der Einleitung: den Hohepriester Eleasar, der Ptolemäus Philadelphus instandsetzte, den Pentauch ins Griechische zu übertragen¹⁶⁶. Josephus betrachtet sich als Fortsetzer dieser Aufklärung der heidnischen Welt. Vielleicht hegte er sogar die Hoffnung, dass ein Ukas ähnlich dem, der seinerzeit in Ägypten aus Anlass jener Übersetzung allen versklavten, jüdischen Kriegsgefangenen die Freiheit schenkte¹⁶⁷, aufgrund der Lektüre seines Werkes von der römischen Regierung erlassen würde.

Damit kommen wir zu einem heidnischen Autor, dessen Anregungen Josephus deutlich, wenn auch indirekt anerkennt, Dionysius von Halikarnass. Jedoch ist dies Verhältnis von den bislang erörterten Fällen wesentlich verschieden: Es ist nicht Gefolgschaft, sondern Widerspruch. Dionysius hatte unter Augustus die Römischen Altertümer herausgebracht. Obwohl Josephus ihn kein einziges Mal namentlich anführt, hatte er, wie Thackeray feststellt¹⁶⁸, als er die Jüdischen Altertümer veröffentlichte, sicherlich die Absicht, eine Replik, die wahre Geschichtsauffassung, zu liefern. Die beiden Schriftsteller hatten genügend gemein, um eine sinnvolle Auseinandersetzung zu ermöglichen. Beide stammten aus dem Osten und wa-

¹⁶¹ S. H. Kellenbenz, Art. Court Jews in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 5, 1971, S. 1008.

¹⁶² Josephus, Jüdischer Krieg 5.9.4.377 ff., Jüdische Altertümer 10.10.4.210.

¹⁶³ S. H. St. J. Thackeray a. a. O., Bd. 3, S. 639 ff.

¹⁶⁴ Appian, Römische Geschichte 8 (Punische Kriege). 19.132, Polybius, Geschichte 38.21.1.

¹⁶⁵ Homer, Ilias 6.448 f.

¹⁶⁶ Josephus, Jüdische Altertümer 1. Vorwort 3.10; s. oben, Anmerkung 5.

¹⁶⁷ Josephus, Jüdische Altertümer 12.2.1.11, 2.20 ff.

¹⁶⁸ S. H. St. J. Thackeray a. a. O., Bd. 4, 1930, S. IX f.

ren dennoch Bewunderer der römischen Errungenschaften (allerdings nicht durchweg der gleichen)¹⁶⁹; beide waren dankbar für die Aufnahme, die sie in der Hauptstadt fanden¹⁷⁰; und vor allem strebten beide danach, ihre Stammesbrüder – Dionysius die Griechen, Josephus die Juden – zu überzeugen, dass sie sich mit der Herrschaft Roms abfinden müssten¹⁷¹. Auf die tieferen Belange jedoch erstreckt sich ihre Übereinstimmung nicht. Dionysius bekämpft die griechische Abstempelung der Römer als *Parvenus* damit, dass er das Alter der römischen Geschichte betont¹⁷². Dem Leser von Josephus werden am Judentum gemessen beide westlichen Kulturen als Emporkömmlinge erscheinen. Dionysius empfiehlt die Römer mit der These, dass sie grossenteils griechischer Herkunft seien¹⁷³. Eine derartige Argumentation wird man in Josephus vergebens suchen: Römer und Juden bleiben getrennt. Dionysius hält dafür, dass die Rö-

¹⁶⁹ S. E. Cary, *Dionysius von Halikarnass* (Loeb Classical Library), Bd. 1, 1937, S. XI ff., XX ff.

¹⁷⁰ Dionysius von Halikarnass, *Römische Altertümer* 1.6.5.

¹⁷¹ Dionysius von Halikarnass, *Römische Altertümer* 1.4.2 ff.

¹⁷² Dionysius von Halikarnass, *Römische Altertümer* 1.4.1.

¹⁷³ Dionysius von Halikarnass, *Römische Altertümer* 1.5.1, 90.1 f., 7.70.1 ff.

mer zur Herrschaft ausersehen sind, weil sie die übrigen Griechen überragen, und kraft Naturgesetzes gebührt eben die Führung dem besten¹⁷⁴. Josephus zufolge herrschen sie, weil es so gewollt ist von Gott, seinem Gott, dem Gott der Juden, der, wie so oft in der Vergangenheit, über den Ungehorsam seines Volkes erzürnt, es dem fremden Machthaber ausliefert – bis es Reue zeigt. Um das rechte Bild von Josephus im Vergleich mit Dionysius zu gewinnen, denkt man daher am besten an Abhandlungen wie *De servo arbitrio*, das gegen *De libero arbitrio* gerichtet ist, oder an die Gelehrten, die im 19. Jahrhundert der Römischen Rechtsgeschichte eine Deutsche entgegensetzten, oder an die Frauenrechtlerinnen der Gegenwart, die über Grosse Erfinderinnen anstatt über Grosse Erfinder schreiben.

Wir haben nur spärliche Nachrichten über das Leben von Dionysius. Von Josephus wissen wir, dass er für seine Sendung – gleichgültig, wie wir sie beurteilen mögen – Frau (seine Mitgefängene, die ihn verliess, als er nach Erlangung der Freiheit Vespasian folgte)¹⁷⁵, Heimat und Ruf opferte.

¹⁷⁴ Dionysius von Halikarnass, *Römische Altertümer* 1.5.2.

¹⁷⁵ Josephus, *Leben* 75.415. S. oben, Anmerkung 96.

12 ISRAEL:

Dokumente zum Abkommen von Camp David

Nachstehend geben wir folgende Dokumente wieder, die sich mit Israel befassen:

Ein Schreiben von Ministerpräsident *Begin* vom 17. 9. 1979 an Präsident *Carter* anlässlich des Jahrestages der Unterzeichnung der Abmachungen von Camp David vom 17. 9. 1978 — Einen Beitrag über

Autonomieverhandlungen — Aus einem Interview mit *Shimon Peres* — Zur Akkreditierung von Botschaftern am 26. 2. 1980 in Kairo und Jerusalem — Über in Israel hervorgerufene Besorgnis wegen veränderter Haltung in Westeuropa gegenüber Israel zeugt die Rede von *Abba Eban* in der Knesset vom 19. 3. 1980.

I Schreiben von Ministerpräsident Menachem Begin an Präsident Jimmy Carter anlässlich des Jahrestages der Unterzeichnung des Abkommens von Camp David

Lieber Herr Präsident,

an diesem ersten Jahrestag anlässlich der am 17. September [1978] in Washington unterzeichneten Abkommen von Camp David erinnere ich mich lebhaft der wundervollen Gastfreundschaft, die Sie und Ihre gnädige Frau meiner Frau, meinen Kollegen und mir selbst gewährten in jenen 13 Tagen der folgeschweren Konferenz. Ich erinnere mich sehr an die Sitzungen, die lebhaften Debatten, die gegenteiligen Meinungen und die Schwierigkeiten, die wir alle zu überwinden hatten, an das Abwägen jedes einzelnen Satzes und Wortes und schliesslich an die Freude über die erreichte Verständigung, die die Grundlage der historischen Abkommen wurde. Daraus ging der Friedensvertrag zwischen Ägypten und Israel hervor, der ein Wendepunkt in den Annalen des Mittleren Ostens wurde. Dies brachte den positiven Begriff voller Autonomie für die palästinensisch-arabischen Einwohner von Judäa, Samaria und des Gaza-Streifens hervor.

Sie, Herr Präsident, taten Ihr Äusserstes durch Ihre eigene harte Arbeit, um dieses Abkommen zu ermöglichen. Gestatten Sie mir deshalb, Ihnen an diesem denkwürdigen Jahrestag von Herzen zu danken für Ihre grosse Unterstützung, die Sie sowohl Ägypten als auch Israel erwiesen haben, um eine Annäherung zwischen den beiden Ländern zu erreichen, die 31 Jahre im Kriegszustand waren und nun Frieden geschlossen haben, – der erste Schritt zu einer allgemeinen und umfassenden Regelung im Mittleren Osten.

Es gibt Menschen, die diese moralische internationale Leistung noch nicht würdigen. Aber viele Millionen von Männern und Frauen guten Willens werden sich mit uns gemeinsam über diesen Erfolg freuen. Ihr Segen ist unsere Freude und Quelle der Genugtuung.

Nehmen Sie, Herr Präsident, meine allertiefste Dankbarkeit entgegen für das, was Sie, mit solcher Hingabe, im Dienste des Friedens getan haben.

Ihr ehrerbietig ergebener Menachem Begin

II Autonomie — die Weisheit von Camp David^{*/**}

»Es ist dies das erste Mal, dass die palästinensischen Araber eine Chance haben, sich etwas zu sichern – Fortschritte zu erzielen hinsichtlich ihrer Stellung in diesem Land und in der Region. Es ist nämlich wenig, was sie aus den Erklärungen europäischer Politiker, aus UN-Resolutionen oder aus Aktivitäten von Terroristen gewinnen können... Die Erfahrung zeigt, dass sie durch ihre extremistische Haltung nicht in der Lage waren, in der Praxis irgend etwas zu erreichen. Der einzige konkrete Vorschlag, der ihnen eine Chance gibt, heute eine ernst zu nehmende Position einzunehmen – und bei der Festlegung dieser Position innerhalb der Region selbst eine Rolle zu spielen, ist der Autonomie-Plan.«

(Jitzhak Shamir, Aussenminister des Staates Israel, in einem Interview mit dem israelischen Rundfunk am 21. März 1980)

Die augenblicklichen Verhandlungen über die Gewährung einer Autonomie für die palästinensisch-arabischen Einwohner von Judäa-Samaria und Gaza sind das Ergebnis einer ausgehandelten Übereinkunft, auf die sich Israel, Ägypten – der wichtigste Staat der arabischen Welt – und die Vereinigten Staaten in Camp David geeinigt haben¹. Dieses Rahmenwerk ist die Frucht schwieriger Verhandlungen, die sich über etwa zehn Monate erstreckten; es stellt einen Triumph des Kompromisses dar und zeigt den einen sicheren Weg durch die widerstreitenden Erwägungen und Interessen, die die arabische Welt in fünf grossen Kriegen gegen Israel aufgebracht haben. Das Rahmenwerk fusst auf den Resolutionen 242² und 338³ des Weltsicherheitsrates.

Wie es sowohl durch die Waffenstillstandsvereinbarungen von 1949 – die den Unabhängigkeitskrieg beendeten –, wie auch durch das Interims-Abkommen von 1975 – das den Jom-Kippur-Krieg von 1973 beendete –, anerkannt wurde, muss ein Friede notwendig von denselben Parteien geschlossen werden, die sich an den Kämpfen beteiligten. So hat nach Israels Auffassung stets das Hauptgewicht darauf gelegen, mit jedem seiner arabischen Nachbarn, der sich dazu Willens zeigt, einen Frieden zu erwirken. Der deutliche Folgesatz dieses Wunsches war, dass die arabischen Staaten ihre eingeschworenen Absichten, Israel zu zerstören, ablegen – und Israel als souveränen und anerkannten Nachbarn akzeptieren sollten. Auf dieser Basis kam Präsident Sadat im Jahre 1977 nach Jerusalem. Und auf dieser Basis geschah es auch, dass der Prozess begann, der zu den Übereinkünften von Camp David und schliesslich zum israelisch-ägyptischen Friedensvertrag führte.

Während seines Besuches in Ismailia im Dezember 1977 schlug der Premierminister Israels vor, dass zusätzlich zu einem Friedensschluss zwischen Israel und Ägypten das Problem der palästinensischen Araber (sofern Einwohner von Judäa, Samaria und Gaza) mit der Absicht einer Lösung angegangen werden sollte. Damit kam zum ersten Mal die Idee einer Autonomie auf⁴.

Israels Vorschlag

Israels Vorschlag für eine selbstverwaltende Behörde wurde zu einem Zeitpunkt vorgelegt, da keine andere akzeptable Formel für die Lösung eines Problems vorlag, das die arabischen Staaten geschaffen hatten.

* Aus israelischem Pressebericht. ** Aus dem Englischen übersetzt.

¹ Vgl. in: FrRu XXIX/1977, S. 77 f.

^{2/3} Vgl. Resolution Nr. 242 vom 22. 11. 1967, Resolution Nr. 338³ vom 22. 10. 1973, in FrRu XXV/1973, S. 73 f.

⁴ S. o. Anm. 1 vgl. *ibid.* S. 76 u. S. 159.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

Der Plan war ein historischer Wendepunkt für die palästinensischen Araber, da er ihnen einen Status und Vorteile anbot, die sie nie zuvor besessen hatten und die bis dahin auch niemand vorgeschlagen hatte.

Das Autonomie-Abkommen war geplant als eine praktische Lösung hinsichtlich des Status der palästinensischen Araber. Diese Lösung sollte die Bedürfnisse aller betroffenen Parteien befriedigen: Israels Bedürfnis nach Sicherheit und strategischer Tiefe an seiner östlichen Begrenzung; den ägyptischen Wunsch, weiterhin zur arabischen Sache zu stehen; schliesslich – aber nicht zuletzt! – das Bedürfnis der palästinensischen Araber, ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu verwalten.

Das Wesen des Planes ist einfach. Den arabischen Bewohnern soll gewährt werden, all solche Bereiche ohne Einmischung selbst zu verwalten, die zur rechtmässigen internen Verwaltung gehören; nur Angelegenheiten, die sich für Israel nachteilig auswirken können, sollen davon ausgenommen bleiben. Israel wird all solche Gewalten und Funktionen beibehalten, die für seine Verteidigung und seine Sicherheit von grundlegender Bedeutung sind.

Am 16. Januar 1980 legte die israelische Delegation bei den Autonomie-Gesprächen im Mena Haus (Giza) ein detailliertes Modell für den vorgeschlagenen Verwaltungsrat vor. Dieses Modell war sorgfältig vorbereitet. Der Plan bot den Einwohnern Judäas, Samarias und des Gazastreifens zum ersten Mal in der Geschichte an, die vollkommene Kontrolle über alle Angelegenheiten ihres täglichen Lebens selbst in die Hand zu nehmen. Ausserdem bot es ihnen erstmals die Möglichkeit, an der Bestimmung ihrer Zukunft realen Anteil zu nehmen.

Das Modell definiert drei Kategorien von Gewalten und Verantwortlichkeiten:

1. solche, die vollkommen in die Hände des Verwaltungsrates übergehen sollen – dazu die generelle Vollmacht, Bestimmungen zu erlassen, über Budgets zu entscheiden und sie zu verwalten, Verträge einzugehen; ausserdem die Rechts- und Geschäftsfähigkeit und die Vollmacht, Personal zu beschäftigen;
2. solche Funktionen, die gemeinsam und in Zusammenarbeit ausgeübt werden sollen – etwa Aussenhandel, Wasserversorgung, Regionalplanung etc.;
3. solche Gewalten und Funktionen, die unter Israels Autorität verbleiben sollen – so etwa Verteidigung und Sicherheit, Aussenpolitik, Briefmarken, Währung usw.

Im Gegensatz dazu haben Kairo eigene Vorschläge in vielerlei Hinsicht keine Grundlage in den Übereinkünften von Camp David, sondern laufen einigen derer grundlegenden Prinzipien zuwider.

Während der anfänglichen, fünfjährigen Periode der Autonomie sollen alle Wahlmöglichkeiten offenbleiben, und dann sollen die Ansprüche der Parteien verhandelt werden. Diese Verhandlungen sollen »basieren auf den Vorschriften und den Grundlagen der Resolution 242 des Weltsicherheitsrates« und sollen »den letztendlichen Status« der fraglichen Gebiete »festlegen«. Gemäss den Übereinkünften von Camp David sollen zwei einzelne, jedoch voneinander abhängige Gremien zusammentreten: Eines – bestehend aus Israel, Ägypten, Jordanien und den gewählten Repräsentanten der Einwohner Judäas, Samarias und des Distriktes Gaza –, das über den letztendlichen Status dieser Gebiete verhandeln soll; das zweite – bestehend aus den Repräsentanten Israels, Jordaniens und der Einwohner der betroffenen Gebiete –, das den Friedensvertrag zwischen Israel und Jordanien verhandeln soll.

Die israelischen und ägyptischen Positionen – ein Vergleich
Die ägyptischen Vorschläge würden – wenn angenommen – einen irreversiblen Prozess in Gang setzen, der zur Errichtung eines unabhängigen palästinensisch-arabischen Staates führen würde. Ein solcher Prozess würde jegliche Möglichkeit eines territorialen Kompromisses oder einer funktionalen Teilung der Autorität effektiv zerstören – und würde somit jedwede Aussichten, die für einen Friedensschluss mit Jordanien bestehen, schwerwiegend gefährden. Das Abkommen von Camp David stellt deutlich fest, dass die endgültige Entscheidung über den Status der verwalteten Gebiete im Anschluss an die fünfjährige Übergangsperiode – getrennt von der Autonomie! – getrennt in Gesprächen verhandelt werden soll, die drei Jahre nach Verwirklichung der Autonomie beginnen sollen.

Vergleich der Positionen

Während entscheidende Übereinkünfte über die Modalitäten der Wahl der Verwaltungsbehörde erreicht werden konnten, bestehen substantielle Meinungsverschiedenheiten zwischen den ägyptischen und israelischen Positionen, was die folgenden Bereiche anbelangt:

- a) *Die Beschaffenheit der Autonomie:* In Übereinstimmung mit den Abmachungen von Camp David besteht die Haltung Israels darin, dass die Autonomie sich auf die Einwohner Judäas, Samarias und des Bezirkes Gaza erstrecken sollte. Ägypten ist demgegenüber der Auffassung, dass die Autonomie sich auch auf die Gebiete als solche erstrecken müsse.
- b) *Die Beschaffenheit des Selbstverwaltungsrates:* Israels Position besagt, dass es einen Verwaltungsrat geben soll – und wie in den Übereinkünften dargestellt, bietet der Ausdruck ›Verwaltungsrat‹ nicht nur die Definition der Macht dieser Behörde, sondern auch die Qualifikation. Ägypten fordert demgegenüber die volle legislative und exekutive Autorität – zusätzlich zur Rechtspflege. Ein Verwaltungsrat kann per definitionem solche Macht nicht ausüben, denn diese Macht wäre keine andere als die eines unabhängigen Staates.
- c) *Die Befugnisse der Selbstverwaltungsbehörde:* Diese

sollte laut den Übereinkünften von Camp David unter den Parteien ausgehandelt werden. Israel vertritt daher die Auffassung, dass die Machtbefugnisse des Selbstverwaltungsrates gemeinsam festzulegen seien. Ägypten meint demgegenüber, dass alle Macht, die augenblicklich von der israelischen Militärverwaltung ausgeübt wird, der Selbstverwaltungsbehörde zu übergeben sei. Diese Position ist für Israel nicht akzeptabel, da gewisse Machtbefugnisse – wie etwa die der Sicherheit – aus offensichtlichen Gründen nicht übertragen werden können.

d) *Die Verleihungsinstanz der Autorität:* Jede Autonomie (und Beispiele dafür sind zahlreich) bedarf einer Gewalt, die sie gewährt; und das gilt insbesondere für eine Autonomie, die auf eine Übergangsperiode befristet ist. Es ist demzufolge die Ansicht Israels, dass die bestehende Instanz der Autorität (für die Autonomie) die Militärverwaltung sein müsse. Irgendeine andere Position einzunehmen würde bedeuten, das nach fünf Jahren zu schaffende, endgültige Resultat vorwegzunehmen – würde bedeuten, die Selbstverwaltungsbehörde mit den Attributen eines unabhängigen Staates zu versehen. – ›Die Selbstverwaltungsbehörde solle eine sich selbst Ursprung und Macht verleihende Autorität sein. Keine äussere Gewalt solle die Macht an sie verleihen.‹ Diese Position einzunehmen würde wiederum bedeuten, nicht eine Autonomie zu schaffen, sondern vielmehr einen unabhängigen Staat ins Leben zu rufen.

e) *Sicherheit:* Die Rolle der Selbstverwaltungsbehörde wird in den Übereinkünften von Camp David folgendermassen beschrieben: ›Um dazu beizutragen, solche Sicherheit zu schaffen, wird eine starke lokale Polizeitruppe geschaffen... Sie wird hinsichtlich innerer Sicherheitsfragen ständig mit den dazu ausersehenen israelischen, jordanischen und ägyptischen Offizieren Verbindung unterhalten.‹ Es folgt daraus, dass innere (wie auch äussere) Sicherheit in den Händen Israels verbleiben muss. Israel muss der doppelten Bedrohung von Terrorismus und bewaffneter Invasion entgegentreten – und glaubt, dass dies am besten möglich ist, wenn die Rolle der Selbstverwaltungsbehörde hinsichtlich ihrer Polizeitruppe als ›Assistenz‹ definiert wird.

<i>Die Haltung Ägyptens</i>	<i>Die Übereinkünfte von Camp David</i>	<i>Die Haltung Israels</i>
-----------------------------	---	----------------------------

Die Beschaffenheit der Autonomie

›Die Autorität der Selbstverwaltungsbehörde (SVB) erstreckt sich sowohl auf die Einwohner wie auch auf die Gebiete der Westbank und des Gaza-Streifens.‹

›... volle Autonomie für die Einwohner (der Westbank und des Gaza-Streifens)...‹

Autonomie ist namentlich und speziell für die ›Einwohner‹ der Gebiete – nicht für das Territorium als solches vorgesehen.

Die Beschaffenheit der Selbstverwaltungsbehörde

›... die Machtbefugnisse, die von der SVB ausgeübt werden sollen, enthalten volle legislative und exekutive Autorität (und) ... Rechtspflege.‹

›Sobald die Selbstverwaltungsbehörde (Verwaltungsrat) in der Westbank und Gaza geschaffen und ermächtigt ist, beginnt die Übergangsperiode von fünf Jahren Dauer.‹

Der Ausdruck ›Verwaltungsrat‹ definiert und qualifiziert die Machtbefugnisse der SVB. Ein Verwaltungsrat kann nicht legislative, exekutive und rechtspflegerische Funktionen ausüben.

Die Machtbefugnisse der SVB

›Die Übergabe der Autorität an die SVB impliziert die Übergabe aller Machtbefugnisse und Verantwortlichkeiten, die augenblicklich von der Militärverwaltung und deren ziviler Administration ausgeübt werden.‹

›Die Parteien werden eine Übereinkunft aushandeln, die die Machtbefugnisse und Verantwortlichkeiten der Selbstverwaltungsbehörde festlegt.‹

Die Parteien müssen verhandeln, um ›festzulegen‹, welche Machtbefugnisse und Verantwortlichkeiten der SVB übertragen werden – und welche in den Händen Israels verbleiben sollen.

Die palästinensischen Araber

»Das Ziel (ist) ... die Verwirklichung deren (des palästinensischen Volkes) legitimer Rechte – eingeschlossen ihr Recht auf Selbstbestimmung.«

»... die Palästinenser werden sich an der Bestimmung ihrer eigenen Zukunft beteiligen ...«

Über die »Teilnahme« der Palästinenser an der Bestimmung ihrer Zukunft hinauszugehen würde bedeuten, die letztendliche Entscheidung über die Gebiete vorwegzunehmen.

Die Verleihung der Autorität

»Sie (die SVB) ist eine sich selbst ermächtigende Autorität. Keine äussere Quelle verleiht ihr die Autorität.«

(Nicht Gegenstand der Übereinkünfte von Camp David.)

Jede Autonomie, die jemals verwirklicht wurde, wurde von einer Gewalt ausserhalb ihrer selbst gewährt. Die Quelle der Autorität ist in diesem Fall die israelische Militärverwaltung.

Jerusalem

»Die Annexion Ostjerusalems ist null und nichtig und muss aufgehoben werden. Jerusalem ist ein integraler Bestandteil der Westbank. Der Sitz der SVB soll Ostjerusalem sein.«

(Nicht Gegenstand der Übereinkünfte von Camp David.)

Jerusalem, die Hauptstadt Israels, ist vereint und unteilbar.

Die Siedlung

»Die israelischen Siedlungen in der Westbank und dem Gaza-Streifen sind illegal und müssen im Falle einer endgültigen Regelung zurückgezogen werden. Während der Übergangsperiode sollte auf die Errichtung neuer Siedlungen oder die Ausweitung existierender Siedlungen verzichtet werden. Nach Einsatz der SVB werden alle Siedler in der Westbank um den Bezirk Gaza der Autorität der SVB unterstehen.«

(Auf Verlangen des Präsidenten Carter stimmte Israel einem Einfrieren der Errichtung neuer Siedlungen in den Gebieten zu: für drei Monate Dauer nach Abschluss der Übereinkünfte von Camp David.)

Eretz Israel (»Palästina«) ist das jüdische Heimatland, in das Juden rechtmässig zurückgekehrt sind. Genauso wie sie in Tel Aviv, Haifa und Jerusalem zu leben berechtigt sind, haben Juden das Recht, in Judäa-Samaria und dem Bezirk Gaza zu leben – ganz genauso, wie sie es jahrzehntelang bis zur arabischen Invasion von 1948 taten. Dieses Recht ist untrennbar verbunden mit den Erfordernissen der vitalen nationalen Sicherheit Israels.

Die Sicherheit

»Die SVB übernimmt die Verantwortung für ... die öffentliche Ordnung und die innere Sicherheit... (und) hat die volle Macht bezüglich ... der inneren Sicherheit... Die Erlaubnis der SVB wird notwendig sein für jede Bewegung von Truppen in oder durch das Territorium... Die Verantwortung für Sicherheit und öffentliche Ordnung wird gemeinsam durch die Parteien beschlossen, unter Teilnahme der Palästinenser ...«

»... die verbleibenden israelischen Streitkräfte werden in näher bestimmte Sicherheitspositionen zurückgezogen. Die Übereinkunft wird auch Massnahmen zur Sicherung der inneren und äusseren Sicherheit und der öffentlichen Ordnung enthalten... Alle notwendigen Massnahmen und Vorsorgen werden getroffen werden, um die Sicherheit Israels und seiner Nachbarn während der Übergangsperiode und nachher zu gewährleisten... Um dazu beizutragen, solche Sicherheit zu gewährleisten, wird durch die SVB eine starke lokale Polizeitruppe geschaffen... sie wird hinsichtlich innerer Sicherheitsfragen ständig mit den dazu ausersehenen israelischen, jordanischen und ägyptischen Offizieren Verbindung unterhalten.«

Die letztendliche Verantwortung für die innere wie auch die äussere Sicherheit Israels muss in den Händen Israels verbleiben, so dass Israel der doppelten Bedrohung durch Terrorismus und bewaffnete Invasion wirksam entgegentreten kann. Die Rolle der SVB in dieser Hinsicht ist klar durch die Ausdrücke »Beitrag« (assistance) und »Verbindung« (liaison) gekennzeichnet; die Verantwortung soll nicht in den Händen dieser Truppe liegen (also nicht die volle und alleinige Verantwortung). Es gibt ebenfalls keine Grundlage für das Ansinnen, Israel soll von der SVB eine Erlaubnis für Truppenbewegungen zu den, von den und zwischen den Sicherheitspositionen erwirken – und es ist unvorstellbar, dass Israel irgend jemandem eine solche Veto-Möglichkeit über derartige Bewegungen einräumen könnte.

Die Vergangenheit: Verwerfene Lösungsmöglichkeiten

Israels Autonomie-Vorschlag wurde vorgelegt nach einer langen Geschichte verworfener Vorschläge, die für eine oder mehrere der Parteien unannehmbar gewesen waren.

a) Ein unabhängiger palästinensischer Staat

Dieser Lösungsvorschlag wurde im Anschluss an den Krieg von 1967, und zwar von den kürzlich gegründeten Terrororganisationen, ins Leben gerufen. Vor dieser Zeit waren Judäa und Samaria von Jordanien annektiert gewesen; die Annexion war 1950 erfolgt, hatte jedoch auf internationaler Ebene keine Anerkennung gefunden. (Bis auf Grossbritannien und Pakistan hatte sich die internationale Gemeinschaft geweigert, diese Annexion zu billigen – selbst die Länder der arabischen Liga hatten darauf verzichtet.) Der Gaza-Streifen wurde zu gleicher Zeit von Ägypten regiert. Die Einwohner von Judäa-Samaria behielten die jordanische Staatsbürgerschaft auch nach 1967, und der Vorschlag eines eigenen, unabhängigen Staates wurde im wesentlichen durch arabische Terroristenorganisationen mit Sitz in Beirut aufgebracht und propagiert. In diesem Zusammenhang sollte wohl nicht unerwähnt bleiben, dass im historischen Lande Palästina bereits zwei Staaten existieren, und dass einer von ihnen – nämlich Jordanien – eine ethnische Mehrheit von Palästinensern aufzuweisen hat. Dieser Vorschlag wollte somit effektiv nichts anderes, als einen zweiten palästinensischen Staat auf dem Boden Palästinas – und damit nichts weiter als einen 23. arabischen Staat zu errichten.

Eine solche Lösung kann für Israel unter keinen Umständen akzeptabel sein. Die Errichtung eines weiteren palästinensischen Staates würde ein politisches Vakuum schaffen, das durch die terroristischen Organisationen aufgefüllt werden würde; ein solcher Staat wäre ein Stützpunkt für die Sowjetunion oder deren kubanische Ableger, und er würde die langfristigen Interessen des Westens und die nackte Existenz Israels bedrohen.

Präsident Sadat erklärte dazu:

»Ich bin gegen einen unabhängigen palästinensischen Staat, weil dies – nach meinem eigenen Urteil und nach dem Urteil vieler Politiker im Nahen Osten: auch arabischer Politiker – weil dies destabilisierender Faktor und nicht im Interesse der Vereinigten Staaten wäre.«
(Statement im Weissen Haus am 25. Februar 1980)

b) Teilung des Territoriums

Frühere israelische Regierungen haben vorgeschlagen, Judäa und Samaria zu teilen. Solche Vorschläge verlangten im Prinzip nach »sicheren und anerkannten Grenzen« statt der unsicheren Linien von 1949 und zeigten Bereitschaft zum »Rückzug der Streitkräfte aus Gebieten, die im letzten Konflikt (d. h. 1967) besetzt worden waren« (Rückzug aber nicht aus *allen* Gebieten). So sollte Israel Gebiete behalten, die für seine Sicherheit von grundlegender Bedeutung sind, während die bevölkerten Kernstücke von Judäa und Samaria unter die Kontrolle Jordaniens zurückgegeben werden sollten.

Diese Vorschläge wurden von König Hussein von Jordanien stets zurückgewiesen – im jüngsten Falle am 24. April 1980. König Hussein besteht auf der totalen und bedingungslosen Räumung aller Gebiete durch Israel.

In diesem Zusammenhang sollte erwähnt werden, dass eine überwältigende Mehrheit der Israelis eine Rückkehr zu den verletzlichen Linien von vor 1967 entschieden ablehnt. Keine andere gangbare Lösung ist jemals von

einer anderen Partei vorgelegt worden. Der Autonomie-Vorschlag ist somit die einzige Lösung, mit der sich ein arabischer Staat einverstanden erklärt hat. Es ist eine Lösung, die im Verlauf eines langen und schwierigen Verhandlungsprozesses gewachsen ist und die neben dem ägyptisch-israelischen Friedensvertrag den anderen Teil der Übereinkünfte von Camp David repräsentiert. Überdies ist es eine Lösung, die mit den ursprünglichen Forderungen eben dieser Resolution im Einklang steht und daraus sich herleitet: Sie fordert einen Frieden, »in dem jeder Staat der Region in Sicherheit leben kann«. In diesem Geiste hat Israel im Friedensvertrag mit Ägypten so weitreichende territoriale Opfer gebracht – und hat den Weg zur Autonomie für Judäa, Samaria und Gaza geöffnet. Ägypten erkannte die Wohlüberlegtheit der schrittweisen Annäherung an die Frage nach dem letztendlichen Status der fraglichen Gebiete an, und damit einigten sich die Parteien auf die Abmachungen von Camp David.

Jede Änderung dieser grundlegenden Sätze würde die Entscheidung über den endgültigen Status der Gebiete vorwegnehmen – und würde somit die einzige Lösung untergraben, auf die sich die Parteien geeinigt haben. Eine Änderung würde gleichzeitig jede Möglichkeit künftiger gesunder und konstruktiver Verhandlungen zerstören.

Die Sicherheit Israels war ein Leitgedanke sowohl der Resolution 242² als auch der Abmachungen von Camp David. Diesen Leitsatz zunichte zu machen würde bedeuten, Israels Sicherheit in Frage zu stellen und zu gefährden. Weiter würde dies bedeuten, den gesamten Nahen Osten zu gefährden.

Das ständige Komitee

Während der vorgeschlagenen Übergangsperiode sehen die Vereinbarungen von Camp David auch die Einrichtung eines ständigen Komitees vor. Dieses Komitee würde sich mit der Zulassung von Personen befassen, die im Verlauf des Sechs-Tage-Krieges von 1967 heimatlos wurden – dazu mit Fragen der öffentlichen Ordnung und anderen Angelegenheiten von öffentlichem Interesse. Die Mitglieder des Komitees wären Repräsentanten Israels, Ägyptens und Jordaniens sowie Repräsentanten der Selbstverwaltungsbehörde in den autonomen Gebieten.

Seit dem Abschluss der Übereinkünfte hat Israel kontinuierlich Flexibilität und Bereitschaft gezeigt, praktische Abmachungen für die Arbeit des Komitees zustandekommen zu lassen. Israel hat der Hinzunahme von Repräsentanten der Vereinigten Staaten zu diesem Komitee zugestimmt und auch der Hinzunahme solcher Angelegenheiten zu dessen Tagesordnung, die nicht als unmittelbar lösbar erscheinen; dazu gehören die Entwicklung gemeinsamer Wasserreserven und andere wirtschaftliche Fragen.

Jerusalem

Festgestellt werden muss deutlich, dass der Autonomie-Plan sich nicht auf Jerusalem bezieht und dass sämtliche Fragen, die die Zukunft der Stadt betreffen, nicht in die Tätigkeitsbereiche der verhandelnden Gremien einbezogen sind.

Während zwar ein Gesprächspunkt innerhalb der Diskussion in Camp David, wurde Jerusalem nicht zum Gegenstand der Übereinkünfte von Camp David gemacht. Es war deutlich als ausserhalb der Grenzen der vorgeschlagenen autonomen Gebiete betrachtet worden,

² S. o. S. 68, Anm. 2.

und jede Übereinkunft über die Zukunft jener Gebiete sollte nur auf die Gebiete selbst Anwendung finden. Jerusalem ist die Hauptstadt des jüdischen Volkes – und ist es immer gewesen. Heute ist die Bevölkerung der Stadt – von der mehr als 75 Prozent jüdische Bevölkerung ist – in einer offenen, sich entwickelnden und lebensfrohen Stadt wiedervereint; das Wachstum der Stadt lag im Interesse aller – und alle haben daraus Nutzen gezogen. Die Entweihung und Vernachlässigung Ostjerusalems durch die jordanische Besatzungsmacht gehören der Geschichte an. Der kleine Teil Jerusalems, der sich unter jordanischer Besatzung befand, ist nun ein integraler Bestandteil der Stadt und des Staates Israel; alle seine Einwohner genießen das Recht der Teilnahme an den städtischen Wahlen – und üben es aus. Eine Rückkehr zu irgendeiner Form der Teilung wäre nicht nur gekünstelt und abwegig, sondern würde im Gegenteil jede Aussicht auf zukünftige Harmonie, Koexistenz und den Geist gegenseitiger Achtung und Toleranz: all diesem zuwiderlaufen, das sich seit der Wiedervereinigung entwickelt hat. Israel wünscht nicht, irgendeinen Teil Jerusalems unter den Autonomie-Plan zu stellen, da dies, genau besehen, nichts anderes bedeuten würde, als wieder eine Teilung der Stadt einzuführen. Eine solche neuerliche Teilung, in welcher Form oder Gestalt auch immer, ist und bleibt für Israel vollkommen unannehmbar.

Treffen in der Mitte des Weges

Israel kann auf den bisherigen Prozess der Friedenssuche mit einem Gefühl der Zufriedenheit über die Ergebnisse zurückblicken. Für Israel war das die Verwirklichung eines Traumes – des Traumes vom Frieden. Es ist dies ein Erreichtes, das Israel keinesfalls gefährden möchte.

Der Friedensprozess kann nur in einem unbehinderten Vorgang von Verhandlungen fruchtbar werden – von Verhandlungen, die frei sind an äusserem Druck und äusserer Einmischung und die sich gründen auf das, was bisher erreicht werden konnte. Israel vertritt daher die Ansicht, dass es innerhalb der hinsichtlich seiner Sicherheit notwendigen Schranken – und Rechnung tragend der steten doppelten Drohung durch Terrorismus und Invasion von seiner östlichen Begrenzung her – wohl möglich ist, volle Autonomie – wie in Camp David vereinbart – zu erreichen. Dass es gleichfalls möglich ist, die Vorteile des Friedens auf andere Elemente im Nahen Osten auszudehnen, die ihn aus tiefstem Herzen erhoffen: in erster Linie auf die palästinensischen Einwohner Judäas, Samarias und Gazas. Als Präsident Sadat im November 1977 Jerusalem besuchte, wurde ein Friedensvertrag zwischen Israel und Ägypten binnen Jahresfrist erstrebt. Wie es sich dann zeigte, benötigte es 16 Monate, um die Verhandlungen abzuschliessen; diese Tatsache macht den Vertrag, der schliesslich zwischen beiden Ländern geschlossen wurde, keinesfalls weniger wertvoll – oder weniger beachtenswert und ergreifend als historische Wende.

In ähnlicher Weise gibt es auch im Fall der Autonomie-Gespräche keinen Anlass zur Weltuntergangsstimmung, weil das zum Ziel gesetzte Datum sich näherte und die Möglichkeit offenbliebe, ein Abkommen könne bis dahin nicht erreicht sein. Da beide Seiten dazu entschlossen sind, diese Verhandlungen so schnell als möglich zu einem guten und erfolgreichen Ende zu bringen – und beide Seiten haben dies verschiedentlich zum Ausdruck gebracht –, da beide Seiten entschlossen sind, wird ein Abkommen gewisslich erzielt werden: vor oder nach dem 26. Mai.

III Aus einem Interview mit Shimon Peres, dem Vorsitzenden der israelischen Arbeiterpartei^{*/**}

Aus dem längeren Interview mit Shimon Peres in der »Welt« vom 4. Juli 1980 entnehmen wir einige Ausschnitte und ergänzen dies durch eine Mitteilung aus der in Israel in englischer Sprache erscheinenden »Jerusalem Post«:^{1/a}

Die »Jerusalem Post« berichtet: ... In einem Interview mit »Die Welt« am Freitag [4. 7. 1980] ergänzte Peres: »Sollte die Arbeiterpartei wieder an die Regierung zurückkommen, so würde sie bis zu einer endgültigen Lösung eine gemeinsame israelisch-jordanische Verwaltung der Westbank vorschlagen. Wir werden dem Gaza-Streifen Autonomie gewähren, gemäss dem Abkommen von Camp David² und bis der endgültige Status in Verhandlungen mit Jordanien bestimmt werden soll.«

Der »Welt« entnehmen wir das Nachfolgende:^{**}

Welt: ... Glauben Sie, dass Westjordanien aufgrund seiner Geschichte und der Bibel zum jüdischen Staat gehört?

^{*} Nach Redaktionsschluss.

^{**} Entnommen aus: Ranan R. Lurie: Israels Oppositionsführer Shimon Peres erläutert sein politisches Programm: Ich gebe den Arabern Land zurück (Welt-Interview). In: »Die Welt«, Nr. 154. Hamburg, 5. 7. 1980.

¹ Vgl. »Peres proposes joint rule for West Bank«, in: »The Jerusalem Post«, International Edition, Nr. 1027, Jerusalem, July 6 – July 12, 1980.

^{1a} Aus dem Englischen übersetzt.

² Vgl. o. S. 69.

Peres: Zweifellos gehört das Westufer historisch zu Israel, aber wir haben es hier nicht nur mit historischen Annahmen zu tun. Wir stehen vor demographischen Tatsachen, und wenn Israel ganz Westjordanien in seine Grenzen eingliedern würde, müsste es sich wandeln und eine dominierende Nation werden. Während wir das historische Recht haben, haben wir auch die historische Pflicht, unseren eigenen Charakter nicht zu verderben. Ein jüdischer Staat zu sein bedeutet nicht lediglich ein numerisches Unterfangen, sondern bringt auch eine moralische Verpflichtung mit sich³. Aus diesen Gründen komme ich zu einem anderen Schluss ...

... Wir müssen Umschau halten und uns fragen, wer der ernsthafteste Partner ist, mit dem wir über die Zukunft Westjordanien verhandeln können ... Offensichtlich Jordanien. Leute wie ich sind bereit, Teile Westjordanien wieder arabischer Herrschaft zu übergeben, unter der Bedingung, dass sie entmilitarisiert bleiben ...

Ich bin für die Lösung des palästinensischen Problems – ich glaube, es kann gelöst werden, und zwar innerhalb

³ Vgl. dazu: »Haben wir keine Hoffnung auf Frieden?« Von Shimon Peres (ehem. Minister des Staates Israel für Verkehr und Postwesen sowie f. d. von Israel verwalteten Gebiete), in: FrRu XXIII/1971, S. 42 ff. sowie: Ders.: »David's Sling, The arming of Israel«, London 1970 (vgl. ebd.).
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

eines ganz klaren Rahmens... Wir werden dem Gaza-Streifen Autonomie gewähren (vgl. o. S. 69) und auf diese Weise den Frieden mit Ägypten bewahren.

Welt: Wie vorherrschend ist in Ihrem Denken das Prinzip Israels als eines jüdischen Staates?

Peres: Das wird meine Priorität sein... Das jüdische Volk hat im Verlauf der Geschichte so sehr gelitten, dass man seinen Leiden nur dann ein Ende setzen kann, wenn es einen eigenen Staat hat. Ausserdem glaube ich, dass die Juden eine geschichtliche Botschaft tragen.

Welt: Welche?

Peres: Dass die Moral vor der Ästhetik rangiert...

Welt: Trägt auch das wesentlich dazu bei, dass Sie es ablehnen, bewohnte Gebiete am Westufer und im Gaza-Streifen – physisch oder moralisch – in den israelischen Staat einzugliedern?

Peres: Ja, ja, sicher.

Welt: Wer wären die besten Freunde Israels in Europa zum Beispiel?

Peres: Ich glaube, dass in Zukunft die arabischen Länder unsere besten Freunde sein sollten.

...

IV Botschafter-Austausch in Kairo und Jerusalem seit 26. 2. 1980*

Jerusalem/Kairo (dpa/rtr)

... Die ersten Botschafter Israels und Ägyptens [haben am Dienstag, 26. 2. 1980] in Kairo und Jerusalem ihre Beglaubigungsschreiben überreicht. Sowohl der israelische Präsident *Navon* als auch Ägyptens Staatsoberhaupt *Sadat* sprachen bei den Zeremonien die Hoffnung aus, dass dieser Schritt zu den Bemühungen um einen dauerhaften Nahost-Frieden beitragen werde...

Hunderttausende von Palästinensern in den von Israel besetzten Gebieten hatten aus Protest die Arbeit niedergelegt, als Ägyptens Botschafter *Mortada* dem israelischen Präsidenten gegenüberstand und ein Musikkorps der Polizei die Nationalhymnen beider Länder spielte. *Navon* betonte, dass die Normalisierung der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten nicht nur regionale, sondern weltweite Bedeutung habe. »Wir hoffen deshalb, dass alle friedliebenden Nationen in der ganzen Welt ihre tatkräftige Unterstützung unserer Bemühungen um eine Fe-

* Vgl. betr. Austausch von Botschaftern in FrRu XXX/1978, S. 7, IV, Anm.*

stigung des Friedens zum Ausdruck bringen und nichts unternehmen, was den zarten Spross gefährden könnte, den wir in diesen blutdurchtränkten Boden gepflanzt haben.« *Mortada* hob hervor, dass die Bemühungen um einen umfassenden Frieden im Nahen Osten »zunächst und vor allem« der Verwirklichung der Rechte der Palästinenser gewidmet werden müssten.

In Kairo bezeichnete Präsident *Sadat* den Botschafteraustausch als »lebendiges Symbol unserer festen Entschlossenheit, in Frieden und Harmonie miteinander zu leben«. Er fügte hinzu: »Lassen Sie uns bei diesem historischen Anlass geloben, unsere geheiligte Mission zu vollenden und den Friedensprozess unumkehrbar zu machen.« Botschafter *Dr. Ben Elissar* würdigte die Bemühungen *Sadats*, der vor mehr als zwei Jahren mit seinem Israel-Besuch¹ diesen Prozess eingeleitet hatte.

Mit Verbitterung reagierte die arabische Welt auf den Botschafteraustausch...

¹ Vgl. FrRu XXIX/1977, S. 64 ff.

V Rede von Abba Eban vor der Knesset am 19. 3. 1980: Israel und Westeuropa*

In den letzten Wochen ist eine veränderte Haltung der westeuropäischen Staaten gegenüber dem israelisch-arabischen Konflikt zu verzeichnen. Die zunehmende Bereitschaft, die Organisation der PLO aufzuwerten und die Resolution 242¹ dementsprechend zu ändern, haben in Israel ernsthafte Besorgnis hervorgerufen.

Am 19. März 1980 befasste sich die Knesset in einer eigens einberufenen Debatte mit der Haltung der europäischen Staaten. Nachfolgend die Rede des Knessetmitgliedes und ehemaligen Aussenministers *Abba Eban*, der die Debatte eröffnete. Er vertritt darin die Haltung der Arbeiterpartei, die die Opposition führt.

Am 3. März 1980 gab der Präsident Frankreichs in Kuwait eine Erklärung über das Recht des palästinensischen Volkes auf Selbstbestimmung ab. Die Erklärung war ohne jeden Vorbehalt formuliert und nahm keine Rücksicht auf mögliche Auswirkungen, die eine Anwendung dieses Prinzips auf Israel haben kann.

Die europäischen Politiker werden wohl nicht bestreiten, dass die Flut ähnlicher Erklärungen, die wir seit Anfang März 1980 erleben mussten – Statement reihte sich an Statement, von Qatar nach Oman, von Oman nach Riad, von Riad zu den Emiraten am Golf – dass also die hektische Folge dieser Erklärungen sowohl im Zusammenhang wie auch im Zeitpunkt in besonderer Art und Weise

* In: »Zur Sache«, Dokumentationsblätter, hrsg. von der Israelischen Botschaft, Presse- und Informationsabteilung, Bonn-Bad Godesberg, April 1980: S. 1–6; dsgl. in »Jüdischer Pressedienst«, hrsg.: Zentralrat der Juden in Deutschland, Nr. 3/4, S. 47.

¹ S. Resolution 242 vom 22. 11. 1967 in: FrRu XXV/1973, S. 73.

mit einem gewissen Rohstoff verbunden ist, der – und zwar in allem Überfluss – gerade in denjenigen Ländern erhältlich ist, die der Präsident der französischen Republik besucht hat.

Der ersten Erklärung in Kuwait folgte Schlag auf Schlag eine Serie weiterer. Vor mir liegen Erklärungen, die innerhalb von vierzehn Tagen von hohen Regierungsvertretern der Bundesrepublik Deutschland, Grossbritanniens, Belgiens, Hollands, Luxemburgs, Österreichs und Schwedens abgegeben wurden. Nahezu alle entstanden auf dem Boden arabischer Länder oder im Verlauf offizieller Besuche arabischer Staatsoberhäupter in Europa.

Dem Volk in Israel sind die Besorgnisse nicht gleichgültig, die die europäischen Regierungen angesichts der internationalen Wirtschaftskrise bewegen, die auf Schwierigkeiten in der Energieversorgung und auf steigende Energiekosten zurückzuführen ist. Dennoch werden neue politische Definitionen über Israels Verhältnis zu seinen Nachbarn in Umlauf gesetzt, ohne dass man diese mit Israel selbst abgesprochen oder auch besprochen hätte.

Während die Reihe europäischer Erklärungen tagtäglich lautstark fortgesetzt wurde, unterlag der Inhalt einem Wandel. Natürlich bezogen sie sich hier und da auf Israel – gleichsam in der Art eingeklammerter, nachträglicher Einfälle – auf Israel als einen Staat, der »auch« berechtigt sei, innerhalb sicherer Grenzen zu leben. Aber es kann

kein Zweifel daran bestehen, wo die eigentliche Betonung liegt. Der Forderung, einen dreißigsten arabischen Staat zu errichten, wird in diesen europäischen Erklärungen mehr Gewicht verliehen als dem Recht des jüdischen Volkes, seine Souveränität in seinem einzigen kleinen Staat zu bewahren. Wir wurden von der Mitte des Blattes an den Rand gedrängt.

Die europäischen Erklärungen sind in ihrem Inhalt nicht identisch, aber sie haben gewisse Gemeinsamkeiten. Sie enthalten keinen angemessenen Bezug auf die Bedeutsamkeit des Erreichten, das der Abschluss eines Friedensvertrages und die Herstellung normaler Beziehungen zwischen Israel und Ägypten darstellen. Wie George Ball in einem kürzlich erschienenen Artikel bemerkte, hat das ägyptisch-israelische Thema nicht allzu viel mit Öl zu tun . . . es hat jedoch mit Blut zu tun! Zehntausende von Ägyptern, Arabern und Israelis fielen in den Kriegen, die im wesentlichen durch die Initiative oder mit Beteiligung Ägyptens ausbrachen. Wer denkt daran, wie viele Menschenleben durch Schaffung friedlicher Beziehungen erhalten werden?

Wird hier nicht eine Frage aus einer historischen Debatte berührt? Ist nicht das europäische Bewusstsein, so berühmt für seinen begrifflichen Reichtum und seine Empfindlichkeit für historische Bewegungen, aufgewühlt durch die Tatsache, dass die Völker Ägyptens und Israels, deren Zusammentreffen in der Antike der menschlichen Geschichte einen unauslöschlichen Stempel aufgedrückt hat, nun wieder Berührung miteinander aufnehmen in einer Weise, die gänzlich verschieden ist von allem, was sich in der Vergangenheit abgespielt?

Alle Mitglieder der Europäischen Gemeinschaft zollten den Abmachungen von Camp David Hochachtung zu der Zeit, da sie geschlossen wurden. Nun sind die Europäer verstummt.

Die europäischen Staaten haben die Verabschiedung der Resolution 242² unterstützt. Doch keine der europäischen Erklärungen vom März 1980 nimmt auf dieses Dokument auch nur Bezug. Die Regierung Belgiens verkündet zusammen mit der Regierung des Irak, dass ein israelischer Rückzug aus »allen Gebieten« – »tous les territoires arabes occupés« – erfolgen müsse. Soviel ich weiss, meint die Regierung des Irak mit diesem Ausdruck nicht nur ausschliesslich jene Gebiete, die im Jahre 1967 unter israelische Kontrolle kamen. Unterdessen beschreiben britische Minister die Resolution als ein Dokument, das die arabischen Rechte nicht zur Genüge berücksichtigt.

Kurzum, ein grundlegender Wandel zeigt sich in den etablierten europäischen Definitionen, soweit sie die Beziehungen betreffen, die zwischen Staaten und Nationen im Nahen Osten bestehen.

Da der Nachdruck auf das Prinzip der Selbstbestimmung gelegt wird, lassen Sie mich betonen, dass dieses Prinzip – wie die meisten internationalen Doktrinen – sowohl zum Guten wie auch zum Bösen wirken kann. In Hitlers Händen hat es als Werkzeug für die Zerstückelung Europas gedient, während es für viele Völker, die ehrlich und im guten Glauben nach ihrer Befreiung aus fremder Herrschaft strebten, erhebender Leitsatz gewesen ist. Oft hörte man den Ausdruck von jüdischen Führern selbst, die den Anspruch des jüdischen Volkes zu rechtfertigen suchten, sein Schicksal selbst in seinem ersten und einzigen Heimatland zu bestimmen. Schlicht gestellt lautet die Frage nicht nur »Wer wird Selbstbestimmung ausüben?« – sondern auch »Welche Konsequenzen hat die Ausübung dieser Selbstbestimmung auf andere Staaten?« Und weiter: Ist

dieses Prinzip dann nur auf die Palästinenser anzuwenden? Wie steht es um die Kurden, die Armenier, die Basken, die Schotten, die Völker Biafras, Katangas und Eritreas? Es gibt nur wenige Staaten, in denen eine völlige, unbegrenzte Anwendung dieses Prinzips nicht zu ihrer völligen Auflösung führen müsste.

So bestimmte denn im Jahre 1967 ein Sonderausschuss der Vereinten Nationen, der sich mit den »Grundlagen des Internationalen Rechts« befasst, dass jenes Prinzip der Selbstbestimmung nicht in einer Weise anzuwenden sei, die bestehende Staaten gefährden oder deren Zerstückelung bedeuten würde. Im spezifischen Klima des französischen Staatsbesuches in Kuwait taucht jedoch keine Spur dieser Vorbehalte auf. Selbstbestimmung erhebt sich dort ungehindert – ohne jedwede notwendige Schranke.

Aber die Frage nach der Selbstbestimmung beinhaltet nicht nur: Wer soll was bestimmen? – sondern auch: wie, wann, unter welchen Umständen und mit welchen Einschränkungen. Die Frage ist eine Frage der Umstände, des Zusammenhanges und der Zeitwahl. Man kann sich bedenklidere Umstände, einen verfehlteren Zusammenhang und einen unpassenderen Zeitpunkt als diejenigen, die die Erklärungen der europäischen Führer inspiriert haben, kaum noch vorstellen. Die Umstände: Staatsbesuche, unternommen, um Ölversorgung und Waffengeschäfte zu sichern. Der Zusammenhang: Forderungen nach »Selbstbestimmung« für die Palästinenser, bevor und ohne dass diese die Souveränität Israels oder allgemeingültige internationale Normen anerkannt hätten. Der Zeitpunkt: Eine empfindliche Phase in einem Friedensprozess, zu dem Europa wenig oder gar nichts beigetragen hat, der aber bereits ein Friedensabkommen ins Leben gerufen hat und der weitere Abkommen bewirken und letztlich eine umfassende Friedensregelung erreichen soll.

Sechzehn Monate sind seit der Reise Anwar Sadats nach Jerusalem und seit der Unterzeichnung des Friedensvertrages verstrichen. Doch die Spitzenpolitiker Frankreichs, Grossbritanniens, Deutschlands, Belgiens, Luxemburgs und Österreichs zeigen nicht die Absicht, sich einige weitere Monate in Geduld zu üben und angemessenes Schweigen zu wahren, während die Bemühungen Israels, Ägyptens und der USA sich in Übereinstimmung mit den Abmachungen von Camp David entfalten.

Das verblüffende Phänomen in Europa ist, dass diese Woge von Erklärungen über Israels Pflicht, die Rechte der Palästinenser zu berücksichtigen, zu einem Zeitpunkt kommt, da kein palästinensischer Faktor von seiner feindlichen Haltung gegen Israel abgewichen ist. Israel soll genötigt werden, die PLO anzuerkennen, während Giscard, Lord Carrington und Schmidt höflich auch weiterhin Israel sein Existenzrecht zuerkennen. In diesen Erklärungen gibt es kein Anzeichen von Druck, um einen Wandel in der palästinensischen Haltung zu bewirken. Eine erstaunliche Asymmetrie nimmt die Palästinenser aus von der schwierigen ideologischen und politischen Wandlung, durch die *Anwar Sadat* gegangen ist. Die skeptischen und reservierten Bemerkungen Sadats zu der Erklärung aus Paris verdienen viel Aufmerksamkeit.

Europa handelt hastig und unausgewogen, indem es den Palästinensern Legitimität verleiht, ohne zuvor auf irgendwelche Änderungen der palästinensischen Haltung zu dringen³. Damit verspielt die Europäische Gemeinschaft ihre Karte, mit der sie möglicherweise einige Mässigung im palästinensischen Lager hätte erwirken können.

³ Vgl. u. a. dazu: *Yehoshafat Harkabi*: Das palästinensische Manifest und seine Bedeutung. Stuttgart-Degerloch 1980. Seewald Verlag. 190 Seiten.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

² Vgl. a. O., Anm. 1.

13 Diskussionsforum

Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus*

Die Kritik, die Studiendirektor Herbert Jochum im letzten Freiburger Rundbrief (XXX/1978, 47–51) an diesem neuen Katholischen Katechismus übte, stiess auf heftige Gegenkritik. Da es nicht die Aufgabe des Freiburger Rundbriefs ist, Katechismen in all ihren Sinndimensionen zu beurteilen, begnügen wir uns, eine Erwiderung zu publizieren, die der Herausgeber des Katechismus, Msgr. Dr. A. Baur, in »Christ in der Gegenwart« am 18. 11. 1979 veröffentlichte. Gleichzeitig weisen wir darauf hin, dass Professor Scheffczyk die gewichtigen Kritiken, die den ganzen Katechismus betreffen, einer Analyse unterzog¹. Die spezielle Aufgabe des Freiburger Rundbriefs, die historische und theologische Verbundenheit von Judentum und Christentum deutlich zu machen, wird aber mehr von solchen monographischen Forschungen und Forschungsberichten unterstützt, die sich dem geschichtlichen und glaubensmässigen Anliegen »Judentum in der christlichen Katechese« widmen. Sie scheinen uns – wenn sie wissenschaftlich fundiert und theologisch konsequent durchgezogen sind – einige wichtige Massstäbe für die Beurteilung auch dieses umstrittenen Katechismus zu liefern². H. Jochum leistete mit seiner Kritik am Katechismus einen Beitrag zu diesem Anliegen. Es sollte unserer Meinung nach auch in Deutschland selbstverständlich sein – in Österreich ist dies inzwischen zum guten Brauch geworden –, dass Verfasser von Katechismen sich bei christlich-jüdisch-theologisch ausgewiesenen Gewährsleuten über die Richtigkeit von Sachaussagen über das Judentum vergewissern.

Die Erwiderung von A. Baur auf die Katechismuskritik von H. Jochum hat folgenden Wortlaut:

»Zu dem Artikel im »Freiburger Rundbrief« über die Darstellung der Juden im neuen Katechismus »Botschaft des Glaubens«, der in einem »Für Sie notiert« des CiG zitiert wird (Nr. 43, S. 363), möchte ich als Mitherausgeber nur auf einige Fakten hinweisen:

1. In unserem Katechismus wird keine einzige Weltreligion dargestellt, auch nicht das Judentum. Es wird lediglich (S. 46) zitiert, was das Zweite Vatikanische Konzil

ihnen gegenüber an Anerkennung und Hochachtung ausgesprochen hat.

2. Vom Judentum ist bei der Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu immer wieder die Rede, und zwar in einer Weise, wie es dem neutestamentlichen Befund nach unserer Meinung zu entsprechen scheint: Jesus tritt unter eifrige und weniger eifrige Fromme, unter Menschen mit grossen und kleinen Vorstellungen von Gott, unter Heilige und Sünder. Zu ihnen allen spricht er, um sie zu gewinnen.

3. Dabei reden wir aber nie von »bösen Juden« oder unterstellen eine solche Pauschaleigenschaft; wir reden gern von den »Landsleuten Jesu«, weil wir meinen, dass das Neue Testament uns in erster Linie deswegen interessiert, weil die Botschaft Jesu an Menschen, wie es wir sind, erging: weniger oder mehr erleuchtete Fromme, Menschen mit grossen und kleinen Vorstellungen von Gott, Heilige und Sünder...

4. Dem heutigen Judentum dabei mit irgendeiner Missgunst zu begegnen, kam uns überhaupt nicht in den Sinn. Hätten wir nicht einen Katechismus, sondern ein Arbeitsbuch zum Religionsunterricht geschrieben, so wären wir gewiss nicht daran vorbeigegangen, ein zutreffendes und damit auch gewinnendes Bild heutigen gläubigen Judentums zu entwerfen, wenn wir über das aktuelle Verhältnis von Judentum und Christentum zu reden gehabt hätten. Hier aber lag eine solche Aufgabe ausserhalb unseres Blickpunktes. Wenn uns etwas anzukreiden wäre, dann vielleicht dies, da uns nach allem, was war, einige Passagen zum heutigen, nachkonziliaren Verhältnis von Christen und Juden (nach Auschwitz) gut angestanden hätten. Über solche Verbesserungsmöglichkeiten haben wir längst mit kompetenten Vertretern Verbindung aufgenommen.

Msgr. Dr. Andreas Baur, 8900 Augsburg«

Wir begrüssen, dass A. Baur »Verbesserungsmöglichkeiten« in Sachen Holocaust für eine neue Auflage des Katechismus erwogen hat. Wir haben aber auch die in einzelnen Zusammenstellungen stark pointierte Kritik von H. Jochum veröffentlicht, weil sie das unentbehrliche Anliegen deutlich vertritt, dass den Juden im Religionsunterricht Gerechtigkeit widerfahre. Auch wenn in einem Katechismus nicht auf das Judentum als ganzes eingegangen werden kann, kommt man nicht daran vorbei, die Juden der Zeit Jesu historisch und theologisch exakt ins Blickfeld zu nehmen. Ebenso wenig kann man an der spätestens in Auschwitz offenkundig gewordenen Erkenntnis vorbeisehen, dass bestimmte, sich unnötig und unrichtig vom Judentum distanzierende und abhebende christliche Katechismusaussagen dem Antijudaismus Vorschub geleistet haben.

Die Schrifteleitung des Freiburger Rundbriefes

DER SCHATZ DER TRÄNEN

Rabbi Schimon, Pasis Sohn, sagte, Rabbi Jehoschua, Levis Sohn, habe im Namen von Kapparas Sohn gesagt: Jedem, der über einen rechtschaffenen Menschen Tränen vergiesst, zählt sie der Heilige, gelobt sei er, und legt sie in seiner Schatzkammer nieder; denn es heisst¹: *Meine bewegte Klage hast du gezählt; in deinen Schlauch ist meine Träne getan – ist nicht auch sie in deiner Zählung?*
Schabbat 105 b

¹ Ps 56, 9: Mein Klagen hast du eingegossen / in deinen Schlauch getan ist meine Träne / ist nicht in deinem Fasse. In: Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). 4. Buch: Tehilim-Preislieder. Jerusalem, 1954, S. 69 f.

14 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem 18. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Nürnberg, 13.—17. Juni 1979

Die Losung dieses Kirchentages lautete: »Zur Hoffnung berufen« (nach Eph 4). Die Zahl der Dauerteilnehmer betrug 76345, davon 1547 aktiv Mitwirkende. Für den Markt der Möglichkeiten waren 4950 Gruppenmitglieder registriert, als Helfer aller Art 1840.¹ Mehr als 80 000 Menschen haben an den 23 Eröffnungsgottesdiensten teilgenommen. Alle hatten die gleiche Liturgie, die Prediger sprachen über den Text Epheser 4,2b—6.² Zeichen der Hoffnung ist auch die überwältigende Zahl der jugendlichen Teilnehmer und ihr Engagement, ihre Haltung.

Dem »Kirchentagstaschenbuch '79« entnehmen wir: »Der Kirchentag in Nürnberg: In der Wahl des Ortes lag bereits die Verpflichtung, sich an die deutsche NS-Vergangenheit, die mit der Geschichte dieser Stadt besonders verknüpft ist, zu erinnern und sich ihr zu stellen. Die amerikanische Fernsehserie »Holocaust«, die im Januar 1979 bei vielen Deutschen Erschütterung auslöste, gab diesem Thema besonderes Gewicht. Seit 1961 hat die Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« auf jedem Kirchentag die Dringlichkeit des Gesprächs verdeutlicht und einen Prozess des Lernens eingeleitet. Wieviel noch zu tun und umzudenken bleibt, zeigten die verschiedenen Veranstaltungen in Nürnberg, angefangen bei der Geschichte.

So sagte Klaus Scholder, Tübingen, in seinem Vortrag über »Nürnberg und das 20. Jahrhundert«: »Für alle Zukunft, so erklärte Hitler 1933, sollte die Stadt »Ort unserer Reichsparteitage« sein: und vier Jahre später, 1937, versicherte er im Nürnberger Rathaus: »So erhält, dem übrigen Deutschland vielleicht voraneilend, zunächst diese Stadt ihr zukunftsreiches und damit ewiges Gepräge.«

¹ Vgl. offizieller Berichtsband des Kirchentages »Deutscher Evangelischer Kirchentag, Dokumente, Nürnberg 1979«. Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1979. S. 20 f. (s. u. S. 147).

² Kirchentagstaschenbuch '79, S. 10.

Und bei all dem liess Hitler vom ersten bis zum letzten Parteitag die Judenfrage keinen Augenblick aus den Augen. So war es durchaus logisch, dass er während des Parteitags 1935 dem Reichsinnenministerium überraschend befahl, binnen zwei Tagen ein Judengesetz vorzulegen, das der nach Nürnberg einberufene Reichstag am letzten Tag des Parteitags beschliessen sollte. Auf diese Weise entstanden die berühmten Nürnberger Gesetze, das »Reichsbürgergesetz«, das die sogenannten Volljuden von wichtigen bürgerlichen Rechten ausschloss, und das »Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre«, das in seiner wichtigsten Bestimmung die Eheschliessung zwischen Deutschen und Juden verbot...³

Im folgenden bringen wir aus dem Programm der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« den Liturgischen Text der Jüdisch-christlichen Gemeinschaftsfeier mit Predigttext von Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson, Heidelberg⁴, sowie die beiden Vorträge von Rabbiner Professor Dr. Albert Friedlander: »Jüdischer Glaube nach Auschwitz« und von Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt: »Christsein nach Auschwitz.«⁵

Die Red. d. FrRu

³ ibid. S. 166.

⁴ S. u. S. 80.

⁵ Mit freundlicher Genehmigung der Verfasser und dem Kreuz Verlag entnommen dem Band »Dokumente« (vgl. dsgl. o. Anm. 1 und u. S. 147). Ferner wurden diese beiden Vorträge veröffentlicht unter dem Titel »Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes: Gläubige Existenz nach Auschwitz« in dem beim Chr. Kaiser Verlag erschienenen »Kaiser Traktate 49« (vgl. u. S. 150). Wir danken auch dem Chr. Kaiser Verlag für die freundliche Nachdruck-erlaubnis.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

I Die jüdisch-christliche Gemeinschaftsfeier

Der liturgische Text der Feier*

Begrüssung: Pfarrer Martin Stöhr

Kantor: (singt hebräisch)

Wie schön sind deine Zelte, Jakob,
deine Wohnungen, Israel.

Durch Deine grosse Huld darf ich Dein Haus
betreten,
in Ehrfurcht mich verneigen vor Deinem Heiligtum.

Ewiger Gott, ich liebe Deine Stätte,
den Ort, da Deine Herrlichkeit weilt.

Ich verneige mich, ich beuge meine Knie,
knie vor dem Ewigen, meinem Schöpfer.

Möge mein Gebet, Ewiger, Dir wohlgefällig sein,
Gott, erhöhe mich in der Treue Deines Heils!

Gemeinde:

1. Nun jauchzt dem Her - ren, al - le Welt.
Kommt her, zu sei - nem Dienst euch stellt;
kommt mit Froh - lok - ken, säu - met nicht,
kommt vor sein hei - lig An - ge - sicht.

* Den Text verdanken wir der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Kirchentag.

2. Erkennt, dass Gott ist unser Herr, der uns erschaffen ihm zur Ehr, und nicht wir selbst: durch Gnad ein jeder Mensch sein Leben hat.
3. Die ihr nun wollet bei ihm sein, kommt, geht zu seinen Toren ein mit Loben durch der Psalmen Klang, zu seinem Vorhof mit Gesang.
4. Dankt unserm Gott, lobsinget ihm, rühmt seinen Nam'n mit lauter Stimm; lobsingt und danket allesamt! Gott loben, das ist unser Amt.¹

Aus dem jüdischen Abendgebet:

Liturg: Lobet den Ewigen, ihr seine Diener, die Ihm dienen in den Nächten. Erhebt eure Hände, lobt Ihn!

Gemeinde: Es segne dich der Ewige, der Himmel und Erde macht.
Wohl dem Menschen, der Ihm vertraut.

Liturg: Er ist barmherzig, Er vergibt Schuld.
Hosianna, hilf, Ewiger König, erhöhe
antwortend unseren Aufschrei.

Liturg: Dein Wort lässt Abend werden und öffnet in
Weisheit die Tore der Nacht, wandelt die Tages-
zeiten und lenkt die Bahnen der Sterne. Erschaffer
von Tag und Nacht, Herr Zebaoth ist Sein Name,
lebendiger, ewiger Gott.

Gemeinde: Wir loben Dich, der den Abend herabsenkt.

Kantor: (singt diese Verse hebräisch)

Gemeinde: Mit ewiger Liebe bist Du uns zugetan und lehrt
uns Deine Gebote. Sie sind unsere Freude. Sie geben
unserem Leben Sinn. Lass Deine Liebe immer
bei uns weilen.
(alle stehen)

¹ Vgl. dazu: In »Gotteslob«, Herder 1975, Nr. 674.

Liturgien: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott,
der Ewige allein.

Gemeinde: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige
allein – so liebe den Ewigen, deinen Gott, mit
deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele,
mit deiner ganzen Kraft. Seine Gebote seien stets
in deinem Sinn. Präge sie deinen Kindern ein.
Sprich mit ihnen davon. Lebe, wie es Sein Wille ist.
(alle sitzen)

Liturg: Er ist unser Gott, der uns befreit hat.
Er erhält unsere Seele am Leben und lässt unseren
Fuss nicht wanken. Aus der Macht der Stärkeren
errettet Er uns.

Gemeinde: Sei unser Hort in dieser Nacht. Wende alles Unheil
von uns ab. Hilf uns um Deines Namens willen.
Breite über uns die Hütte Deines Friedens.
Birg uns im Schatten Deiner Fittiche. Gib Leben
und Frieden uns und Jerusalem, Deiner Stadt.
Wir preisen Dich, der uns segnet mit Schalom.

Kantor: (singt diese Bitte auf hebräisch)

Liturg: Unser Vater im Himmel,

Gemeinde: geheiligt werde Dein Name. Dein Reich komme.
Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.
Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib
uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren
Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns von dem Bösen.
Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die
Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Liturg: 1. Lesung (Num 8–12 / Sach 2, 12 ff. / Jes 40, 1–8)

Gemeinde:



Jauchzt, al- le Lan- de, Gott zu Eh- ren,
rühmt sei- nes Na- mens Herr- lich- keit,
und fei- er- lich ihn zu ver- klä- ren,
sei Stimm' und Sai- te ihm ge- weiht.
Sprecht: Wun- der- bar sind dei- ne Wer- ke,
oh Gott, die du her- vor- ge- bracht,
auch Fein- de füh- len dei- ne Stär- ke
und zit- tern, Herr, vor dei- ner Macht.

2. Dir beuge sich der Kreis der Erde, dich bete jeder
willig an, dass laut dein Ruhm besungen werde
und alles dir bleib untertan. Kommt alle her,
schaut Gottes Werke, die er an Menschenkindern
tat! Wie wunderbar ist seine Stärke, die er an uns
verherrlicht hat!

3. Rühmt, Völker, unsern Gott, lobsinget; jauchzt
ihm, der uns sich offenbart, der uns vom Tod
zum Leben bringet, vor Straucheln unsern Fuss
bewahrt. Du läuterst uns durch heisses Leiden
– das Silber reinigt die Glut –, durch Leiden
führst du uns zu Freuden; ja, alles, was du tust,
ist gut.

Liturg: 2. Lesung (Num 8–12 / Sach 2, 12 ff. / Jes 40, 1–8)

Rabbiner: Predigt²

Gemeinde:



1. Wohl de - nen, die da wan - deln vor
nach sei - nem Wor - te han - deln und
Gott in Hei - lig - keit, Die recht von
le - ben al - le - zeit.
Her - zen su - chen Gott und sei - ner Wei - sung
fol - gen, sind stets bei ihm in Gnad.

2. Von Herzensgrund ich spreche: dir sei Dank alle-
zeit, weil du mich lehrst die Rechte deiner
Gerechtigkeit. Die Gnad auch ferner mir gewähr;
ich will dein Rechte halten, verlass mich
nimmermehr.

3. Mein Herz hängt treu und feste an dem, was dein
Wort lehrt. Herr, tu bei mir das Beste, sonst ich
zuschanden werd. Wenn du mich leitest, treuer
Gott, so kann ich richtig laufen den Weg deiner
Gebot.

4. Dein Wort, Herr, nicht vergehet, es bleibt ewig-
lich, so weit der Himmel gehet, der stets bewegt
sich; dein Wahrheit bleibt durch alle Zeit
gleichwie der Grund der Erden durch deine Hand
bereit.³

Liturg: Fürbittengebet

I

A Weil wir – als Juden und als Christen – berufen
sind zu einer messianischen Hoffnung auf das
kommende Reich des Friedens und der Gerechtig-
keit,

darum erinnern wir uns zu Beginn dieses Kirchen-
tages an den vielfältigen Verrat dieser Hoffnung,
der auch in dieser Stadt und diesem Land geübt
wurde:

durch unmenschliche Gesetze,
durch hoffnungslos-blinden Konfessionalismus,
durch völkermordenden Nationalismus.

Weil dadurch dem Reiche Gottes und dem Gottes-
volk Israel unverjährbar böse Gewalt angetan
wurde,
darum bitten wir:

B

UNSER VATER, UNSER KÖNIG,
vergib uns unsere Schuld, erneuere unsere
Berufung, lass uns umkehren zur Hoffnung auf eine
gemeinsame Zukunft der Juden und Christen und
aller Völker unter Deiner Herrschaft,
gib uns Weisung für ein neues Denken und Reden
vor Dir und untereinander,
lass kommen Dein Reich und mach uns zu seinen
freien Mitarbeitern zum Heil und Wohl aller
Menschen!

² S. u. S. 80.

³ ibid. Nr. 614.

II

A

Weil der Prophet uns bezeugt, nichts solle geschehen »durch Macht und durch Stärke«, sondern alles soll geschehen durch Seinen Geist,

darum erinnern wir uns an die Zeiten und Orte unseres Versagens, an denen wir uns mehr verliessen auf menschliche – politische, wirtschaftliche, militärische oder religiöse – Macht und Stärke als auf Seinen Geist,

wir erinnern uns an die Verachtung des göttlichen und an die Vergewaltigung des freien menschlichen Geistes, den der Heilige seinen Erwählten gab,

wir denken auch an die Ohnmächtigen und Schwachen in dieser Welt, die um ihres Glaubens, ihrer Abstammung oder ihrer politischen Überzeugung willen Verfolgten und Unterdrückten in Südafrika und der Sowjetunion, im Iran und in Lateinamerika und auch in unseren »aufgeklärten« Staaten, und wir bitten Ihn:

B

UNSER VATER, UNSER KÖNIG,
vergib uns die Sünde des Hochmuts und der Eigenmacht gegenüber Deinem Geist,
gib uns ein aufrichtiges Herz und einen neuen, zuversichtlichen Geist – Deinen Geist gib uns! –
und lass diesen Kirchentag nicht verkommen zu einer Demonstration kirchlicher Macht und Stärke, sondern lass ihn werden zu einem Ort der Gegenwart Deines Geistes, der uns freimacht von Vorurteil und Dünkel, der uns wahrhaftig hören und fragen lässt:
bei unserer Arbeit an der Bibel,
bei unseren Vorträgen und Diskussionen,
bei unseren Gesprächen und Aktionen.

III

A

»Tröstet, tröstet mein Volk«, spricht unser Gott.
Im Hören dieses Spruches erinnern wir uns an die Trostlosigkeit und Angst so vieler Menschen, die zu seinem Volk gehören und fremd in unserer Mitte leben:

an die wenigen Juden in unserem Land,
denen schon wieder die Gefahr des Hasses von alten und neuen Faschisten droht,

wir denken auch an all die anderen, die sich fremd und hoffnungslos verloren vorkommen unter uns,
weil sie anders sprechen, anders denken, anders fühlen und anders leben als die Herrschenden,
Besitzenden und Tonangebenden in diesem Lande,
in Kirche und Gesellschaft.

B

UNSER VATER, UNSER KÖNIG,
wir bitten Dich um Dein tröstendes und lösendes, um Dein ewig gültiges Befreiungswort;
und wir bitten Dich um Einsicht in die Begrenztheit und Hinfälligkeit »alles Fleisches«,
auch unserer selbstbewussten Denksysteme, Lebensstile und Kirchentümer!

Ebne ein, was Dir entgegensteht und Menschen trostlos macht und knechtet und zerstört!
Mach uns – als Juden und als Christen, als Brüder und als Schwestern aller Deiner Menschenkinder – für Dich und füreinander zu Tröstern und zu Wahrheitszeugen, zu Freudenboten und zu Wegbereitern Deiner Herrlichkeit.

Eröffne selbst, Du Ewiger, diesen Kirchentag mit Deinem Wort und Geist
und lass uns alle zu Dir rufen mit Worten aus dem alten Gebet Deines Volkes Israel:

Aus dem *Achtzehnbittegebet* (das jüdische Hauptgebet):

Liturg: Unser Vater, bringe uns zu Deiner Lehre.
Lass uns Deinen Dienst tun. Führe uns in aufrichtiger Liebe zu Dir zurück.

Gemeinde: Gelobt seist Du, Ewiger, der die Umkehr will.

Liturg: Deiner Stadt Jerusalem wende Dich in Erbarmen zu. Baue sie auf für immer und ewig.
Lasse Wahrheit und Frieden von ihr ausgehen.

Gemeinde: Gelobt seist Du, Ewiger, der Jerusalem erbaut.

Liturg: Lasse bald das messianische Heil aufblühen, durch Deine Hilfe mache es offenbar, denn zu Dir hoffen wir jeden Tag.

Gemeinde: Gelobt seist Du, Ewiger, der das messianische Heil blühen lässt.

Liturg: Friedensfülle gib Deinem Volk, denn Du bist der Herr allen Friedens.

Gemeinde: Gelobt seist Du, Ewiger, der uns segnet mit Schalom.

Kantor: (singt diese Bitte auf hebräisch)

Aus dem jüdischen Schlussgebet:

Gemeinde: An uns ist es, zu preisen den Herrn des Alls,
zu künden von der Grösse des Weltenschöpfers.
Er hat uns zu seinem Dienst erwählt, ewiges Leben in uns gepflanzt.
Ihm beugen wir anbetend die Knie.
Er hat den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet.
Seine Glorie erfüllt die Himmelshöhen.
Und so leben wir voller Hoffnung, dass bald der Götzendienst verschwindet und die Welt in Deinem Reich vollendet wird.
Da werden alle Menschen ihre Bosheit lassen und Dich allein anbeten, mittun am Werk Deines Reiches.
Denn Dein ist das Reich und die Herrlichkeit auf alle Zeit.
Amen.

Gemeinsamer Segen von Bischof und Rabbiner:

Liturg: Der Ewige segne dich und behüte dich,
der Ewige lasse Sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig,
der Ewige erhebe sein Angesicht über dir und gebe dir Frieden. Amen.

Kantor: (singt hebräisch)
Der Herr der Welt, er hat regiert,
eh' ein Geschöpf geworden war.
Als alles durch sein' Willen entstand,
da hat man König ihn genannt.

Wenn einstens alles wird vergehn,
bleibt König er allein bestehn.
Er war, er ist, und er wird sein
der Ewige in Herrlichkeit.

Er ist der Eine, keiner gleicht
ihm oder teilt mit ihm das Reich.
Ohn' Anfang ist er, ohne End',
sein ist die Macht, die Herrschaft sein.

Lebendiger Gott, Erlöser mein,
Fels und Erretter aus der Pein,
er ist Panier und Zuflucht mir,
mein Kelch und Teil, ich zu ihm schrei'.

In seiner Hand mein Geist sich birgt
beim Wachen und zur Schlafenszeit.
Er schütze Geist mir und den Leib.
Ich fürchte nichts, Gott ist bei mir.

a) Predigttext⁴

(4. Mose 8, 1–4)

Und der Herr redete mit Mose und sprach:

- 2 Rede mit Aaron und sprich zu ihm: Wenn du die Lampen aufsetzt, sollst du sie so setzen, dass sie alle sieben von dem Leuchter nach vorwärts scheinen.
- 3 Und Aaron tat so und setzte die Lampen auf, dass sie von dem Leuchter nach vorwärts schienen, wie der Herr es Mose geboten hatte.
- 4 Der Leuchter aber war getriebenes Gold, sein Schaft und seine Blumen. Nach dem Bild, das der Herr dem Mose gezeigt hatte, machte er den Leuchter.

dazu: Sacharja 2, 14–17 und 4, 1–7

b) Landesrabbiner Dr. Nathan Peter Levinson, Heidelberg, in Halle F:

*Das Licht leuchtet in der Finsternis (4. Mose, 8, 1 ff.)*⁵

Nicht alle Menschen werden durch Unheil klüger. Auch von denen, die selber die Willkür des Tyrannen am eigenen Leibe erfahren haben, verachten viele die Freiheit. Sie sehnen sich, wie die Bibel berichtet, nach den Fischen, den Gurken und Melonen, den Zwiebeln und dem Lauch, die sie in Ägypten umsonst erhalten haben. Sie begehren Fleisch und Befriedigung und nicht Frieden und Freiheit.

»Und das aufgeraffte Gesindel, das unter ihnen war, fühlte ein Gelüst, und auch die Kinder Israels weinten wieder und sprachen: wer wird uns Fleisch zu essen geben?« »Und Mose sprach zum Ewigen: warum bist du so übel verfahren mit deinem Knecht . . . dass du legst die Last dieses ganzen Volkes auf mich? Bin ich mit diesem ganzen Volk schwanger gegangen, oder habe ich es geboren, dass du zu mir sprichst: Trage es in deinem Schoss, wie der Wärter den Säugling trägt . . . Woher habe ich Fleisch diesem ganzen Volk zu geben? . . . Bringe mich doch um, wenn ich Gnade finde in deinen Augen, dass ich mein Unglück nicht ansehe.« Und nachdem sie Mose bis zum Lebensüberdruß getrieben haben, bekommen sie Fleisch zu essen. Nicht einen Tag und nicht zwei Tage, nicht fünf Tage und nicht zehn und zwanzig Tage, sondern einen ganzen Monat, bis es ihnen zur Nase herauskommt, bis es ihnen zum Ekel wird (Num 11, 4 ff.).

Nach der Befreiung von der schlimmsten Versklavung, die ein Volk über sich ergehen liess, nach der Erfahrung von Hunger und sadistischer Gewalt, von Frondienst und Todesfuge, da kommt die Nostalgie und der Ruf nach einer neuen Knechtschaft, die Sorge um den Körper unter Ausschluss der Kultur. Bis das Fleisch aus der Nase kommt und viele sich vor Ekel abwenden. Die Wüste, in der kein Wasser ist, sie symbolisiert nach unseren Weisen eine Welt ohne die lebensspendenden Wasser der göttlichen Lehre – »und ihr sollt Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils« (Jes 12, 3). In einer solchen Wüste befinden sich viele. Und die anderen? Sie leiden an der Sinnlosigkeit und der Leere ihrer Umgebung.

Sie verzweifeln über die Betriebsamkeit und das Macher-tum, die Zerstörung der Natur und die Aufrichtung von Götzen der Technologie, die sie letztlich nicht mehr kontrollieren können und deren Dynamik droht, uns alle

hinwegzuschwemmen. Demgegenüber werden Kräfte entfesselt, die sich in Hass und blinder Zerstörungswut ergehen, die den Terror in unsere Mitte gebracht haben und die meinen, erst alles vernichten zu müssen, um einer Utopie Raum zu schaffen, an deren Errichtung sie selber nicht mehr glauben. Oder die Entfremdung treibt sie in die Arme reaktionärer Heilsträger, die das Rad der Geschichte um Jahrhunderte zurückzusetzen trachten und durch Primitivität, Grausamkeit und Menschenverachtung lähmendes Entsetzen verbreiten.

Die Verzweiflung und die Rebellion, die Trostlosigkeit und die Resignation, sie bilden den einen Teil der Schriftlesung dieser Woche. Der andere ist der Text auch für diese Feierstunde, es ist ein Text der Hoffnung. Lampen sollen die Kinder Israel im Stiftzelt aufstecken, nach der Vorderseite des Leuchters sollen sie leuchten (Num 8, 1 ff.). Es ist dies der Widerspruch zu den Götzen der Macht und der Bequemlichkeit, es ist die Flamme »der göttlichen Berufung, der sittlichen Verpflichtung«⁶.

Die Rabbinen fragen: Weshalb gebietet Gott, Lichter zu zünden, da er doch selbst ganz Licht ist? Und sie antworten durch ein Gleichnis: Ein König hatte einen Freund. Er sagte zu ihm: Wisse, dass ich mit dir essen möchte. Gehe, und mache die notwendigen Vorbereitungen. Der Freund ging. Er bereitete eine einfache Liege vor (auf der man im Altertum ass), einen einfachen Leuchter und einen einfachen Tisch. Als der König ankam, begleiteten ihn auf jeder Seite seine Minister, und eine goldene Lampe wurde ihm vorausgetragen. Als der Freund diesen Luxus sah, schämte er sich und versteckte alles, was er vorbereitet hatte, denn es war sehr einfach. Sprach der König zu ihm: »Habe ich dir nicht gesagt, dass ich mit dir essen möchte? Warum hast du nichts vorbereitet?« Als er ihm den Grund nannte, rief der König: »Bei deinem Leben, ich verzichte auf alle Utensilien, die ich gebracht habe, und aus Liebe zu dir werde ich nur die deinen benutzen.« So auch hier. Der Heilige, gelobt sei er, ist ganz Licht, wie es heisst »Denn das Licht wohnt bei ihm« (Daniel 2, 22). Und dennoch sagte er zu Israel: »Bereite mir eine Leuchte und Lichter vor.« Und was finden wir in diesem Zusammenhang? »Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, dass ich in ihrer Mitte wohne« (Ex 25, 8). Und: »Mache mir einen Leuchter aus purem Gold« (Ex 25, 31). – Das erste, was uns dies Gleichnis sagen möchte ist, dass Gott mit dem Zerschlagenen und dem Gedemütigten wohnt (Jes 57, 15). Er ist nicht der ferne Gott, der uns allein lässt, unnahbar, jenseits der Welt und ihrer Sorgen. Die Menschen der Bibel sprachen von dem Gott, der mit ihnen ist, »der mit ihnen wohnt in der Mitte ihrer Unreinheiten« (Lev 16, 16). Er ist nicht der transzendente Gott der Philosophen, er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der nahe Gott, der nach der Überzeugung der Rabbinen mit Israel ins Exil gezogen ist: »In all ihrer Drangsal war ihm Bedrängnis« (Jes 63, 9).

Das ist die erste Antwort auf die Frage nach unserer Hoffnung, auf die Verzweiflung und Leere, die Gottesfinsternis, die wir meinen erfahren zu haben. Auch in der Verlassenheit sind wir nicht verlassen. Gott ist der, der gerade in der Not uns am nächsten ist, er ist der Erlöser, und das heisst doch, dass er aus der Enge, der Bedrängnis, der Knechtschaft und der Gewalt befreit. Er hat uns aus Ägypten geführt und noch aus jeder Sklaverei, die uns widerfuhr. Er ist der Hort der Waisen und der Fürspre-

⁴ Vgl. *ibid.*, o. S. 77, Anm. 1, S. 43.

⁵ Vgl. *ibid.*, o. S. 77, Anm. 1, S. 44–48.
(Anmerkungen 1–5 d. Red. d. FrRu.)

⁶ In: B. Graubard: Gelesen in den Büchern Mose, Mannheim 1965, S. 217. (Anm. d. Verf.).

cher der Witwen. Er ist der Gott der Armen und des Fremdlings, der in deinen Toren ist. Er erbarmt sich der Kreatur und sorgt sich um die jungen Raben, die da rufen. Bei der Gesetzgebung am Berge Sinai beschwerten sich die Engel, so die jüdische Legende, dass Gott seinen köstlichen Schatz, die Tora, dem Menschen, dem Erdgeborenen, übergeben hatte. Aber Gottes Antwort war, dass sie eben gerade den Bedürftigen, den Sterblichen, den Staubgeborenen gegeben wurde, die Engel benötigen sie nicht. Das Heil ist sinnvoll nur für die, die im Unheil leben, Erlösung ist immer Errettung aus der Not, die Befreiung derer, die aus den Tiefen zu ihm rufen.

Aber das Gleichnis sagt auch noch etwas anderes aus. Gott bedient sich unseres Lichts. Er begnügt sich nicht mit seinem eigenen Licht, er bittet uns, dass auch wir Lichter zünden. Dies erhellt auch aus einem anderen Gleichnis. Ein Mann, der sehen konnte, und ein Blinder gingen zusammen. Der Mann, der sehen konnte, sagte zum Blinden: »Wenn wir in das Haus kommen, zünde du die Lampe für mich an und gib mir Licht.« Der Blinde antwortete: »Erkläre mir das! Auf dem Weg hast du mir geholfen, bis hierher hast du mich geleitet. Nun sagst du: zünde diese Lampe für mich und gib mir Licht!« Der Mann, der sehen konnte, antwortete ihm: »Ich habe dich um Licht gebeten, damit du mir nicht verpflichtet bist, dass ich dich auf dem ganzen Weg begleitet habe.« Der Mann, der sehen kann, ist Gott, wie es heisst: »Die Augen des Ewigen streifen über die ganze Erde« (Sach 4, 10). Der Blinde ist Israel, wie es heisst: »Wir tappen gleich Blinden an der Wand« (Jes 59, 10). Der Heilige, gelobt sei er, führte sie und gab ihnen Licht, wie es heisst: »Und der Ewige zog vor ihnen her, des Tages mit einer Wolkensäule, sie des Wegs zu leiten und nachts mit einer Feuersäule, ihnen zu leuchten« (Ex 13, 21). Als das Stiftszelt aufgerichtet wurde, rief Gott zu Mose und sagte zu ihm: Jetzt gib mir Licht, wie es heisst: »Wenn du die Lampen aufsteckst.«

Im Vergleich mit Gott sind wir nichts, sind wir Blinde. Es ist Gott, der uns führt, des Tages und in der Nacht. Aber wir erfahren nicht nur unsere Schwäche. Etwas von der Herrlichkeit Gottes fällt auf uns ab, denn wir sind in seinem Ebenbild geschaffen und es ist sein Wille, dass auch wir ein Licht anzünden, dass auch wir als seine Partner mithelfen an der Erhellung der Welt. Es wird ungenügend sein, es wird Stückwerk bleiben, aber das ist unser Weg und es ist unsere Aufgabe. Das gilt auch und insbesondere für Israel, das ein Licht sein soll für die Völker (Jes 42, 6). Wir sind nicht ohnmächtig, wenn wir den Willen Gottes tun, wenn wir uns von ihm beauftragt wissen, wenn wir in seinem Namen in der Welt wirken und werken. Und deshalb braucht Gott unser Licht, weil es sein Wille ist und weil er die Welt so eingerichtet hat.

Wir leben in einer Zeit, die das Gleichmass verloren hat. Die einen meinen, der Mensch gelte nichts, er sei das niedrigste der Geschöpfe. Zu sagen, der Mensch sei des Menschen Wolf, beleidigt den Wolf, wie Simon Wiesenthal vor einiger Zeit feststellte. Viele stimmen dem zu und gehen einen Schritt weiter. Wenn dem schon so ist und wir nicht gegen unsere Natur angehen können, warum sollen wir uns nicht zu ihr bekennen, warum noch Mensch sein, wenn das nur ein vergebliches Unterfangen darstellt? Hier wird dann bewusst der Unmensch angepeilt, der Mensch ohne Gefühl und minus Mitleid, ohne Gewissen und ohne Skrupel. Es ist die Kapitulation vor der menschlichen Ohnmacht. Demgegenüber spricht der Glaube von der Hoffnung, dass auch der Blinde nicht nur teilhat am Lichte Gottes, sondern dass sogar er ein Licht

zünden kann in der Finsternis. Dass es auch auf ihn ankommt, dass Gott auf ihn wartet.

Aber der Mensch selbst wird durch den Anspruch, der an ihn gestellt wird, erhoben. Das, so meinten die Rabbinen, sei auch die Bedeutung von »Wenn du die Lampen aufsteckst«, wörtlich: bei deinem Erheben der Lichter, d. h., der Mensch selbst wird durch das Anzünden der Lichter erhoben. Wir haben hier nicht mehr die menschliche Ohnmacht und Abhängigkeit im Sinne Schleiermachers. Ein reduziertes Menschenbild ist nicht dazu angetan, den Menschen zur Aktivität, zur Verantwortung für die Welt zu animieren. Der entmutigte Mensch kann kein Partner sein, der Komplexbehaftete kein Mitstreiter Gottes. Die rabbinische Sicht unseres Textes gibt uns hier eine weitere Hilfestellung. Sie gibt uns die Handhabe, biblische Aussagen für den Menschen und seine Notwendigkeiten leben zu lassen. Wir sahen, dass das biblische Wort für das Aufstecken der Lichter im Hebräischen »Aufsteigenlassen«, »Erhöhen« bedeutet. Daran knüpfen die Rabbinen folgende Überlegung: Das Licht wird angezündet, bis es von allein aufsteigt. Das heisst, allein kann der Mensch das Werk des Geistes nicht bewältigen. Selbst Mose, so erzählen die Rabbinen, konnte den Leuchter nicht selbst fertigen. Bei keinem anderen Gerät des Stiftszeltes hatte er ähnliche Schwierigkeiten. Das Wort: »Mikscha«, getriebenes Gold, das im Zusammenhang mit dem Leuchter gebraucht wird, lesen die Rabbinen »Mah kascha«, »wie schwer« war die Fertigung des Leuchters. Schliesslich zeigte Gott ihm die Fertigungsweise, aber es half nicht, bis der Leuchter durch Gott selbst auf wunderbare Weise seine Form erhielt: Mose warf das Gold in den Schmelztiegel und der Leuchter kam hervor. Der Mensch kann ohne göttliche Hilfe das Geistige nicht aus eigener Machtvollkommenheit hervorbringen. Er benötigt die Hilfe Gottes. Aber, nach dieser göttlichen Vorarbeit schwingt sich der Geist von allein in die Höhe, er erreicht seine Freiheit, seine Autonomie und seine Würde.

Worin aber manifestiert sich der Geist? Hier wird uns in der Tradition eine sehr klare Antwort gegeben. Das Licht ist das Licht des Lernens, das Licht der Tora und die Flamme der Gerechtigkeit. Die Weisen diskutieren, was wohl wichtiger sei, das Lernen oder das Tun, und sie antworten: Das Lernen, denn es führt zum Tun (Babyl, Talmud, Kidduschin 40b). Tora und Gerechtigkeit, das sind zwei Seiten derselben Münze. Es gibt keine Tora ohne Gerechtigkeit und es gibt keine Gerechtigkeit ohne Tora. Durch die göttlichen Gebote, die uns zur Erleuchtung gegeben worden sind, zum Licht auf unserem Pfad, lassen wir dem anderen Gerechtigkeit widerfahren. Was ist das Licht, mit dem der Heilige, gelobt sei er, Israel erleuchtet? Die Gerechtigkeit, wie es heisst: »Es wird euch aufgehen, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne meiner Gerechtigkeit« (Mal 3, 20). Und Gerechtigkeit ist nichts anderes als das Wohltun, die konkretisierte Liebe. Die Liebe soll nicht gepredigt, sie soll ausgeführt werden, und das ist die Gerechtigkeit. So lesen wir auch in den Sprüchen Salomos: »Denn die gute Tat ist ein Licht und die Tora eine Leuchte« (6, 23). Und der Midrasch bemerkt, dass jeder, der eine gute Tat ausführt, ein Licht zündet vor dem Heiligen, gelobt sei er. Weshalb wird die gute Tat mit dem Licht verglichen? So wie von einer einzigen Lichtquelle abertausende Lichter gezündet werden können, und das Licht nimmt nicht ab, so führt das Erweisen von Liebestaten nicht zur Minderung der eigenen Substanz. Im Gegenteil. Wir lesen in den Sprüchen: »Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen« (20, 27). Gott spricht: Mein Leben ist in deiner Hand und dein Licht ist

in meiner Hand. Wenn du mein Licht, die Tora und ihre Gebote hütet, dann will auch ich dein Licht, deine Seele behüten.

Liebe Freunde. Wir hören von Theologen und Philosophen, von Soziologen und Psychologen sehr viel Theorie. Hier gibt es viel Spekulation, man ergeht sich in Semantik und in Dogmatik und in der Zwischenzeit geht der Mensch verloren. Die Bibel aber ist kein Buch der Theorie. Sie ist nicht einmal ein Buch der Theologie, und sie kennt kein abstraktes Denken. Sie ist, wie die Rabbinen sagen, in der Sprache der Menschen geschrieben. Und der Mensch wird ganz gross geschrieben. Alles Studium, alle Schärfe des Geistes, alle Konstruktionen und alle Systeme führen zu nichts, wenn man dahinter den Menschen vergisst. Nur er zählt. Und die Natur und die Kreatur. Sie sind unser Anliegen. Das ist die Bedeutung von: »und machet euch die Erde untertan« (Gen 1, 28). Nicht die Ausnutzung der Welt, sondern Verantwortung für die Welt. Das ist das Licht, das Gott uns anzuzünden befiehlt, auf dass es heller werde in dieser Welt, die er zu seiner Ehre geschaffen und in die er den Menschen als seinen Sachwalter gestellt hat. Nicht um ihn straucheln zu lassen, sondern damit er, geführt durch das Licht der Tora, sicheren Schrittes die Welt dem Reiche Gottes näherbringt. Das ist Hoffnung und Zuversicht, das ist Trost und Freude.

Wenn der Mensch ein Haus baut, so sagen die Rabbinen, dann macht er die Lichtluken nach aussen eng und nach innen weit, auf dass das Licht den Innenraum erfülle. Beim Tempel Salomos war es umgekehrt, da waren die Fenster nach innen eng und nach aussen breit, auf dass das göttliche Licht von innen nach aussen dringe, wie es heisst: »Und für das Haus machte er Fenster, nach aussen breit und nach innen eng« (1. Kön 6, 4). Das ist es. Der Geist soll nach aussen strömen. Unser Glaube ist keine Angelegenheit der Selbstbefriedigung und keine Nabelschau. Er ist expansiv, aber nicht expansionistisch. Er will helfen, das Licht der Tora und der Gerechtigkeit, des Lernens und des Tuns, überall und immer mehr und mehr erstrahlen zu lassen. Er will der Verzweiflung und der Hoffnungslosigkeit die Helle der Menschlichkeit und die Illuminierung des Geistes entgegensetzen. Es ist der Glaube an den Menschen und seine Möglichkeiten, der aus ihm spricht. Er will, dass es weitergeht, und nicht, dass wir in Ohnmacht stagnieren. Er will den Menschen an seine eigene Würde, an seine Partnerschaft mit Gott und an seine ewige Aufgabe erinnern. Er will ein Stück Selbstbewusstsein in uns erwecken, das sich nicht in Menschenverachtung und Hochmut verliert, sondern das Wohl und das Heil der Menschen im Auge hat. Kurz, er glaubt an den morgigen Tag und an die Sonne, die ihn erhellt.

Der Prophetenabschnitt dieser Woche spricht von dem goldenen Leuchter, den der Prophet Sacharja erschaut. Seine Botschaft ist eine einfache: »Nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht der Ewige der Heerscharen.« Das ist der Leuchter: Botschaft des Geistes, Gabe an uns, an seine Kinder.

Kann aus der Finsternis Licht werden? Die Schrift sagt: »Finsternis war auf der Fläche des Abgrunds« (Gen 1, 2). Und was folgt darauf? »Und Gott sprach, es werde Licht« (Gen 1, 3).

Aus dem Dunkel brachte er Licht. Oder in den Worten des Psalms: »Und spräche ich: Die Finsternis wird mich umfassen, Nacht ist statt Licht um mich her, selbst die Finsternis verfinstert nicht vor dir, die Nacht leuchtet wie der Tag und das Dunkel wird zur Mittagshelle« (139, 12).

II »Offene Wunden«¹

überschreibt das »Kirchentagstaschenbuch« den Abschnitt², der u. a. den Themenbereich der in der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« behandelten Vorträge angeht^{3a}.

Vor dem Vortrag von Professor Friedlander am 14. 6. waren »vor der Meistersingerhalle den Besuchern Flugblätter mit antisemitischen Hetzparolen in die Hand gedrückt worden. Barbara Just-Dahmann aber lud die Besucher ein, wenn nötig, hier miteinander zu weinen über das Grauen, das bis heute bei den Überlebenden von Auschwitz geblieben ist.

Professor Dr. Albert Friedlander vom Leo-Baeck-College in London sagte: »Der Unglaube von heute ist nicht Zweifel an Gott, sondern Zweifel am Mitmenschen.« Zum Mitmenschen wieder hinfinden, die Beziehung zu ihm neu aufzunehmen, sei heute die wesentliche Aufgabe. Mit leisen Worten versuchte Friedlander, das Unsagbare zu artikulieren: ...³

A Jüdischer Glaube nach Auschwitz⁴

Professor Dr. Albert H. Friedlander, London:

Das Thema, die Arbeit und die Thesen des Kirchentages begegnen uns in schweren Zeiten. Wir stehen in dem Schatten der Vergangenheit. Was können wir sagen? Aber gerade in diesen Tagen kommt auch ein anderes Bild auf uns zu. Ein Papst steht vor den Mauern von Auschwitz. Er betet –, weint¹; und das bedeutet viel. Wo es keine Sprache mehr gibt, existiert trotzdem das Gebet und Tränen; und all unsere Tränen fliessen in den Jordan hinein, führen uns zum Grunderlebnis der ersten und der letzten Tage, führen uns durch die Religionen, zum Mitmenschen. So können und müssen wir uns doch ansprechen, hier, im »Land der Rätsel und der Schmerzen«, hier, in der Hoffnung, dass das Land doch »hell und glücklich« wird (Heinrich Heines Testament). Was wir zusammen erlebt haben, ist das 20. Jahrhundert, das »grausame Zeitalter« der Geschichte. Aber die grausamen Wörter stehen ausserhalb der Zeit:

»Also sprach er ... Es gibt ein Volk, das zerstreut und abgesondert unter den Völkern in allen Provinzen des Reiches lebt. Ihre Gesetze unterscheiden sich von jedem Volk, und die ... Verordnungen beachten sie nicht! Deshalb ist es nicht angemessen ... sie in Ruhe zu lassen. Man soll ... ein Schriftstück abfassen, sie auszurotten.«

Sind es die Nürnberger Gesetze?

Haman sprach so zum König Achaschwerosch in Persien. Ein Ayatolla spricht so zum Volk, im Iran. Und die Vergangenheit spiegelt sich immer in der Gegenwart. Purim kommt immer wieder. Haman steht vor der Tür; und die Galgen sind vorbereitet in Persien. Einst, als die Galgen in Deutschland aufgerichtet wurden, weigerten sich die meisten Juden, ihr Land und ihre Freunde zu verlassen; und starben. Die jüdische Gemeinde in Iran will auch in ihrem Lande bleiben – und sie muss leben! Das ist schon ein Bestandteil des jüdischen Glaubens nach Auschwitz und muss hier betont werden. Wir kennen die Gefahren.

So sagte auch Eberhard Jüngel hier auf dem Kirchentag: »Was dabei herauskommt, wenn eine Kirche Staat macht, das kann man zur Zeit an der weltlichen Machtausübung der Ayatollas im Iran erkennen. Sie reden von Allah und berufen sich auf ihn, wenn sie politische Urteile fällen. Sie verstehen sich als Vollstrecker des Willens Gottes,

¹ *ibid.* (s. o. S. 77), S. 166.

^{2a} vgl. auch u. S. 87 ff.

³ *ibid.*, S. 166–181.

³ *ibid.*, S. 173 f.

⁴ S. in »Dokumente«, *ibid.* o. S. 77, Anm. 1 (S. 584–594), sowie in »Kaiser Traktate 49«: S. 37–52, s. o. S. 77, Anm. 5 (S. 35–52).

wenn sie nicht nur politische Gegner, sondern zum Beispiel auch sexuell anders lebende Menschen zum Tode verurteilen.«

Und Jüngel sagte weiter: »Am Rande der Wege, die unsere Wohlstandsgesellschaft geht, liegen nicht nur verletzte Individuen, sondern ganze Gruppen von Menschen, da liegen Völker... die unter die Mörder gefallen sind und zugrunde gingen: nicht weil barmherzige Samariter fehlten, sondern konsequente politische Vernunft und ein weltpolitisches Gewissen.« Und das betrifft auch die Zigeuner, ganz besonders die Zigeuner, und auch die Palästinenser – und alle anderen, mit denen man so oft ein grausames politisches Spiel treibt, ein falsches Spiel!

Professor Marquardt, mein Gesprächspartner hier am Kirchentag, spricht in seinem Buch *Über die Juden und ihr Land* von der neuen *theologia crucis* des Islam, von dem Kreuz- und Leidensmotiv, welches die arabischen Christen in das Bewusstsein der Palästinenser brachten.

Er erklärte:

»Es gehört aber zum universalen Glaubensziel nicht nur im politischen Programm der Palästinensischen Befreiungsorganisation, sondern auch in der religiösen Ideenwelt arabischer Moslems und Christen die Destruktion, Auflösung und Zerstörung des Staates Israel« (S. 150).

Unsere Zusammenarbeit in diesen Tagen muss sich dieser Dimension bewusst sein. Um es ganz einfach zu sagen: Der jüdische Glaube nach Auschwitz wurzelt noch immer in unserer Hoffnung und Liebe, an Gott und an die Menschen gerichtet. Die Hoffnung und Liebe werden ständig geprüft. Aber wir prüfen auch die Menschheit – und wir prüfen Gott! Und deshalb fangen wir auch mit einem Gebet an, mit dem jüdischen Morgengebet:

»Gelobt sei, auf dessen Wort die Welt entstand. Gelobt sei Er. Gelobt Er, der Urheber der Schöpfungswerke, gelobt, der spricht und vollbringt, gelobt, der beschliesst und vollführt. Gelobt, der sich erbarmt der Erde, gelobt, der sich erbarmt der Geschöpfe, gelobt, der segensvollen Lohn erteilt den ihn Fürchtenden, gelobt, der ewig lebt und dauert beständig, gelobt der Befreier und Retter, gelobt sei Dein Name.«

In den Tagen nach Auschwitz, in dunklen und hellen Zeiten, verstehen wir noch immer, dass Gott der Befreier und Retter ist – und dass der Mitmensch den Weg zum Befreien und zum Retten finden muss. Deshalb sprechen wir uns an. Denn der grosse Unglaube unserer Zeit ist nicht das Zweifeln an Gott, sondern der Unglaube am Mitmenschen. Wir glauben noch an die, die lebten – aber nicht an die, die leben.

Was können wir zum Thema sagen? Was dürfen wir sagen? Was müssen wir sagen?

YITGADAL V'YITKADASH SHMAY RABBA... Die Brücken zwischen uns und den Toten bestehen. Die Brücken zwischen uns und dem Nachbarn sind noch zerstört. Die Brücken zwischen uns und der Zukunft sind noch nicht gebaut.

Im Exil klagte Karl Wolfskehl: »Und ob ihr tausend Worte habt: Das Wort, das Wort ist tot.«

In den Jahren nach dem Exil haben wir uns zum Teil wiedergefunden. Aber dennoch sind die Worte erstarrt. Man sagt zu viel, man sagt zu wenig, man sagt gar nichts – und was *hier* gesagt und gemeint ist, wird *dort* nicht verstanden. Hier, in dieser Arbeitsgruppe, in diesen Momenten, können wir uns schon verständigen. Wir sprechen uns an. Aber für wen sprechen wir? Die Artikel in den Tageszeitungen über die Fernseh-Serie »Holocaust«

zeigte Vernunft und Anstand. Aber man konnte auch die Stimmen der neuen und alten Nazis hören und die Stimmen der vielen, die sich vor der Verantwortung flüchten wollten. Nur ein Briefzitat aus dem »Spiegel«: »Hauptzweck dieses Films war... wieder einmal die Deutschen zu diffamieren und das deutsche Volk für die Verbrechen des Herrn Himmler und seiner Helfershelfer mitverantwortlich zu machen!« Und heute früh, hier in der Meistersingerhalle, wurde ein Flugblatt verteilt, von dem ich nur eine Zeile zitiere: »Wer noch heute behauptet, die Deutschen hätten 6 Millionen Juden getötet... der ist ein Wegbereiter des Bolschewismus!«

Ich soll und will über den jüdischen Glauben sprechen. Aber ehe wir zu dieser Etage kommen, müssen wir den Weg zum Handeln und zum Dialog zurückfinden.

Dabei müssen wir einander ansprechen. Wir müssen zur Überzeugung kommen, dass wir selbst existieren und dass andere existieren. Aber die Sprache fehlt. Der Dialog findet nicht statt. Es ist nicht so, dass die Überlebenden den Weg verloren hätten, dass sie noch immer in der Nacht der Vergangenheit leben. Man hat den Weg in die Neuzeit schon gefunden; nur hat man das Wort verloren. Denn das Leiden... und der Tod... und das Unmenschliche reisten mit. Die Schornsteine, »die Freiheitswege für Jeremias und Hiobs Staub« haben einen Gürtel um unsere Welt gelegt, und die Erde bleibt blind im wandernden, glänzenden, singenden Staub der Sterne. Wir alle – Juden und Christen – haben die Sprache des Dialogs verloren. Nur wissen wir es nicht.

Dorothee Sölles Buch »Die Hinreise« beginnt mit diesen Worten:

»Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, er stirbt sogar am Brot allein, einen allgegenwärtigen, schrecklichen Tod, den Tod am Brot allein, den Tod der Verstümmelung, den Tod des Ertrinkens, den Tod aller Beziehungen. Den Tod, bei dem wir noch eine Weile weitervegetieren können, weil die Maschine noch läuft, den furchtbaren Tod der Beziehungslosigkeit: wir atmen noch, konsumieren weiter, wir scheiden aus, wir erledigen, wir produzieren, wir reden noch vor uns hin und leben doch nicht.«

»Wir reden noch vor uns hin und leben doch nicht.«

Wie können wir zur Aussprache kommen in der Phase der Beziehungslosigkeit? Verstehen wir, was die einen sagen über die Reichspogromnacht und über Auschwitz? Verstehen wir, was die anderen sagen über das Alleinsein, an das man sich am Ende krampft, um anderen nicht trauen zu brauchen, so dass man alleine leben oder sterben kann? Verstehen wir, dass die Wege zwischen uns verlegt sind? Dass der Weg zum Mitmenschen über Gott geht – und deshalb auch durch das Tal des Todes?

YITGADAL V'YITKADASH SHMAY RABBA...

Im Gebet haben wir den Weg zu unseren Toten gefunden... und zu Gott... und zu uns selbst. Im Gebet können wir auch den Weg zum Nachbarn finden, selbst wenn wir glauben, dass wir nicht mehr beten: besonders wenn wir glauben, dass wir nicht mehr beten. In seiner Schrift über den Bauernkrieg schrieb Friedrich Engels, dass in einem religiösen Zeitalter selbst revolutionäre Gedanken die Rhetorik der Religion benutzen müssen. Unser Zeitalter wird schwerlich als die Zeit der Religion bezeichnet werden. Es ist eine apokalyptische Zeit. Und dennoch ermöglicht uns nur das stammelnde, gebrochene Wort der Religion, den Weg aus der Verstümmelung zu finden.

Wie fangen wir an? Ich soll über das Thema sprechen: »Der jüdische Glaube nach Auschwitz« – eine vernünft-

tige, anständige Arbeit für den Gelehrten. Aber ich bin nicht vernünftig, anständig oder gelehrt. Dass ich etwas über Auschwitz geschrieben habe ist meine Sache. Dass ich als Rabbiner eine Gemeinde betreue ist deren Sache. Und dass ich als Rosh Yeshiva das Leo-Baeck-College leite, ist das Schicksal meiner Rabbinatskandidaten. Aber ich weigere mich als Sachverständiger für Glauben vor der Gruppe hier zu erscheinen. Zudem könnte man ein Referat dieser Art ganz kurz fassen: Der Glaube: lebt, aber die Synagogen: zerstört. Die Bücher: verbrannt. Die Juden: ermordet. Und mit jedem Tod starb die ganze Welt.

Aber so war der Auftrag auch gar nicht gemeint. Wir bemühen uns, die Brücken zwischen der Menschheit wieder aufzubauen und uns aus dem furchtbaren Tod der Beziehungslosigkeit zu retten. Und zu dieser Arbeit muss ich immer bereit sein. Nur dass ich eine neue Sprache lernen muss – (und auch meine alte Sprache wieder erlernen muss – ihr müsst eben Geduld mit mir haben!), – so dass wir den Weg in die Zukunft zusammen finden können. Ich bestehe aber darauf, dass heutzutage der Sachverständige der shoah (Vernichtung) nicht der Rabbiner ist. In Adlers »Der verwaltete Mensch« findet sich ein kurzes Gespräch von Franz Kafka:

Kafka: »Ein Henker ist heute ein ehrsamer, nach der Dienstpragmatik wohlbezahlter Beamtenberuf. Warum sollte also nicht in jedem ehrsamem Beamten ein Henker stecken?«

Janouch: »Die Beamten bringen doch keine Menschen um!«

Kafka: »Und ob sie es tun! Sie machen aus den lebenden, wandlungsfähigen Menschen tote, jeder Wandlung unfähige Registraturnummern.«

Wir kommen zur Idee zurück, dass wir vom Brot leben und am Brot sterben. Die Verwaltung des Menschen hat nicht mit Auschwitz aufgehört. Der Technokrat und der Bürokrat verstehen das KZ besser als der Theologe. Die erste Aufgabe, die erste Konsequenz von Auschwitz für die Religion und die Theologie ist, dass der Weg zu unserer eigenen Menschlichkeit wieder gefunden werden muss, dass Menschen nicht Registraturnummern sind, Buchstaben, die man einem starren Text eingliedert. Die Gegenwart der Beziehungslosigkeit muss die Zukunft der Mitmenschlichkeit werden. Die Aufgabe kommt auf uns zu durch die Vergangenheit; die brennenden Kerzen erneuern sich in jeder Jahreszeit.

Einst – es war vor ein paar Jahren – stand Paul Celan in meinem Wohnzimmer in London. Er gab mir ein Stück Papier, auf dem er sein neuestes Gedicht geschrieben hatte. »Denk dir«, – so fing es an:

Denk dir:
der Moorsoldat von Massada
bringt sich Heimat bei, aufs
unauslöschlichste,
wider
allen Dorn im Draht.

Das Kontinuum jüdischer Existenz bewegt sich in jedem Wort des Gedichtes lebendig. Adorno sagte, dass kein Gedicht nach Auschwitz möglich ist. Aber dann kam Paul Celan, und er änderte seine Meinung. Die »Todesfuge« und »Engführung« bringen uns zur Erkenntnis der Vergangenheit; und in dem Moorsoldaten von Massada sehen wir nicht nur die nahe Vergangenheit, sondern auch die antike Zeit und die nahende Zukunft. Der Moorsoldat von Massada bringt sich Heimat bei, wider allen Dorn im Draht. Israel ist eine Dimension innerhalb der heutigen Theologie des Judentums und eine Konsequenz

der Nazizeit. Das bedeutet nicht, dass man Bürokrat werden kann, um alles abzuwiegen und zu vergleichen. Die Tatsache Israel ist kein Ausgleich für ein einziges Kind, das im Getto verhungerte. Jeder Versuch, für Gott zu sprechen und das Dunkle mit dem Hellen zu verrechnen als ein nötiger Teil des himmlischen Plans, ist widerwärtige Anmassung, theologische Pornographie. In vergangenen Zeiten hat das Judentum die Leiden mit Demut empfangen, hat von den »yissurim shel ahavah« gesprochen, von der züchtenden Liebe Gottes. Wir können diese ruhige Würde der Märtyrer mit Ehrfurcht betrachten, als eine Antwort anderer Generationen in anderen Zeiten. Aber wir dürfen dieses zeitbedingte Wort nicht aus der Existenz der einzelnen herausbrechen, um es Gott anzueignen als das einzige Wort für alle Zeiten. Wir dürfen nicht für Gott sprechen. Und wir müssen unsere eigene Antwort geben. Israels Antwort besteht »wider allen Dorn im Draht«. Der neue Staat ist sich der Vergangenheit bewusst, und wenn er sagt, dass Massada nie wieder fallen wird, so ist dies eine religiöse Antwort auf den Judenmord im ersten und letzten Zeitalter. Es ist eine Antwort, dass die Juden in der Welt bestehen werden. Aber damit ist es auch eine Antwort, dass das Judentum bestehen wird. Unbewusste Dimensionen des religiösen Lebens können auch in diesem Wort gehört werden. Das Volk Israel bleibt doch Gottes Zeuge. Israels Existenz ist nicht nur mit den Völkern, sondern auch mit Gott. Und Israels Existenz ist auch paradigmatisch, ist ein Zeichen. Der Weg geht weiter: »Läuterung, Versöhnung, Erlösung, sie sind immer beides, sie sind der Weg und das Ziel.« Leo Baeck schrieb diese Worte im Konzentrationslager. Und er schrieb weiter:

»In einer Zeitwende hatte der Prophet dies den ›Trost‹ genannt, den Trost, der von Gott kommt. Geschichtliches, so wusste er, ist keine Endgültigkeit. Stärker als alles ist dieser Trost, das Messianische. Er hatte das Wort Gottes vernommen: ›Ich bin, ich bin der, der euch tröstet...‹«

Er wusste es, dass Trümmer und Staub und Asche kein letztes sind, dass im Lebendigen ein Leben bleibt. Diesem Volk verkündete er es, dieses Gesetz seiner Existenz.

»Sicherlich, die Berge werden weichen und die Hügel wanken, aber meine Liebe wird nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens wird nicht wanken, so spricht, der sich dein erbarmt, Er, der ist« (Jes 54, 10).

Das ist Gesetz und Gnade wie für dieses Volk, so für alle.« (L. Baeck, *Dieses Volk*, S. 182)

Die Existenz Israels bleibt radikale Hoffnung für unsere Zeit und für alle, die den Weg zur Mitmenschlichkeit wieder finden wollen. Aber diese Antwort des Lebens auf die Frage über Existenz nach Auschwitz kann nicht einfach von uns übernommen werden. Man kann sich ihr zureihen durch *aliya* (wiederholte Erinnerung). Man kann die Liebe und die Gnade und den Frieden für alle hier sehen und danach handeln; aber die eigene Antwort muss darauf folgen: die Antwort des Lebens in Deutschland, die trotzige und nötige Antwort, dass Juden und Judentum in Israel und überall in der Welt bestehen werden und bestehen müssen.

Die theologischen und religiösen Konsequenzen der *shoah* zeigen sich in unserem Leben, dunkle Linien in der Landschaft unserer Existenz. Ab und zu können wir ja den Versuch machen, das Dunkle ins Wort zu fassen. Aber nicht oft. Gedanken, die in das tote Wort hineingeschraubt werden, sterben aus. Sie werden manipuliert, benutzt, abgenutzt; und dann vergisst man sie. Aber

Auschwitz muss in unserer Erinnerung bleiben: nicht, weil wir das Leiden brauchen oder die Rache; nicht, um das eigene Leiden den Leiden der Dritten Welt entgegenzusetzen und damit eine Absonderung von den Schulden und Sünden unserer Zeit zu erreichen. Falls wir, und unsere Nachbarn, Auschwitz vergessen, wird sich die Welt nicht ändern.

»Einst kam einer der Gerechten Männer zu S'dom. Er wollte die Einwohner von der Sünde und Strafe retten. Und so wanderte er durch die Strassen und über die Märkte. Er predigte überall... die Leute hörten auf zuzuhören... Das Rauben und das Morden hörten nicht auf. Eines Tages kam ein Kind zu dem Gerechten Mann. »Du armer Fremdling«, sprach es, »warum hörst du nicht auf? Siehst du denn nicht, wie hoffnungslos es ist?«

»Ich sehe es.«

»Ja; aber dann – warum...?«

»Das werde ich dir sagen. Am Anfang war ich überzeugt, dass ich die Menschen ändern könnte. Heute weiss ich, dass ich das nicht tun kann. Jetzt tobe ich nur und schreie nur, um dagegen zu kämpfen, dass die Menschen mich ändern.« (E. Wiesel, »One Generation Later«).

Theologische Fragen beziehen sich nicht nur auf Gott. Sie beziehen sich auch auf den Menschen. Wir kommen hier zusammen in einer besonderen Zwiesprache zwischen uns selbst und dem anderen, zwischen unserer Hoffnung und unserer Verzweiflung, aber auch in dem Dialog der Religionen. Denn Auschwitz ist nicht nur das Problem des Juden. Es ist das Problem des Christen; es ist *besonders* das Problem der Christen. Gerade deshalb sind die radikalen Theologen im Christentum so sehr gegen alle Traditionen gestellt. Sie greifen alles an; und sie zweifeln an Gott. Die radikalen Theologen im Judentum greifen auch die Vergangenheit an; aber der Zweifel konzentriert sich auf den Menschen. Zentral in beiden Auffassungen ist die Realität des Leidens. Aber hier baut das Judentum auf das Leiden des Menschen; das Christentum hingegen baut auf das Leiden Gottes. Vor einigen Jahren, auf dem grossen Kongress über die Religion in Los Angeles, versuchte ich, dem gemeinsamen Streben gerecht zu werden:

»Es ist möglich«, sagte ich, »dass der Christ ein tieferes Verständnis für seinen Gott findet, indem er das ganze Mass menschlichen Leidens, über das man heute Kenntnis hat, in diesen Moment der Geschichte hineingiesst, den man mit »Golgotha« bezeichnet. Aspekte von Auschwitz werden hier Bestandteile von Golgotha. Aber jeder, der kein gläubiger Christ ist, wird sich gegen die Idee wehren, dass durch Auschwitz Golgotha irgendeine Bedeutung oder Moralität zukommt. Für Moltmann sind *ecce homo* und *ecce deus* ein Wort, geschrieben auf das Kreuz Golgothas. Aber wir, die dieses Mysterium nur von der Ferne sehen, wir können nur *ecce homo* sagen, wenn wir Auschwitz sehen« (A. H. Friedlander, »Humanity and Apocalypse«, Los Angeles 1972).

Wir haben viel Verständnis für Rolf Hochhuth, einen gläubigen Christen, wenn er Fragen stellt über das Schweigen Gottes. Aber unsere Agenda bezieht sich noch immer auf das Schweigen der Menschen in den dunklen Tagen und Nächten von Auschwitz. Dass der Papst den Platz besuchte, wo Beatus Maximilian Kolbe den Leidensweg ging, bedeutet daher *viel*.

Die Konsequenzen von Auschwitz innerhalb unserer Religion müssen erforscht werden. Kategorien des Denkens

über das menschliche Leiden haben immer in der Theologie existiert. Der Begriff Theodizee muss benutzt werden; aber am Ende unserer Untersuchung, nicht am Anfang. Man muss mit dem Erlebnis anfangen, doch das Erlebnis kämpft gegen die Wörter. Für jeden, der nicht dabei war, bleibt es ein Mysterium. Wir wissen nur, *dass* es war und nicht *was* es war. Der amerikanische Theologe Arthur Cohen schreibt:

»Da ist etwas im Wesen des Denkens, das der Ungeheuerlichkeit der Vernichtungslager fremd bleibt... Das Denken und die Vernichtungslager stehen sich feindlich gegenüber... die Lager sind nicht im Denken; nur im Gefühl. Sie sind Trauma... unterdrückt, aber gegenwärtig... der Sand des Vergessens bedeckt alles, aber bringt nichts zu Ende... Alles bleibt und muss erkannt werden.« (A. A. Cohen, Leo Baeck Memorial Lecture 18, 1974)

Aber noch existieren Mahner und Fremdenführer, die uns in die Hölle führen können. Elie Wiesel ist der Dichter und Theologe unserer Zeit, der uns durch das gebrochene Wort an die Grenzen des Mysteriums führen kann. Vor drei Jahren trafen sich dreissig Gelehrte in New York, um Referate über Wiesels Schriften zu halten. Fast alle von uns benutzten dieselbe Geschichte aus dem ersten Buch, *Nacht*: es ist das paradigmatische Wort von der Theologie nach Auschwitz. Es ist die Geschichte von den zwei Männern und dem Kind, von drei Galgen in Auschwitz:

»Das Lagerkommando weigerte sich als Henker zu dienen.

Drei SS-Männer übernahmen die Rolle. Drei Häse wurden in einem Moment in drei Schlingen gesteckt. »Es lebe die Freiheit«, schrien die Erwachsenen.

Aber das Kind sagte nichts.

»Wo ist Gott? Wo ist er?« fragte einer hinter mir.

Die drei Stühle kippten zu Boden...

Wir marschierten vorbei... die zwei Männer lebten nicht mehr...

aber das dritte Seil bewegte sich noch... das Kind war leichter und lebte noch...

Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: »Wo ist Gott jetzt?«

Und in mir hörte ich eine Stimme, die ihm antwortete:

»Wo ist er? Hier ist er – er hängt hier am Galgen.« In dieser Nacht schmeckte die Suppe nach Leichen.« (E. Wiesel, *Night*, S. 77 ff.)⁵

Wie kann man dieses Erlebnis referieren? Das theologische Nachdenken wendet sich ja von der Erfahrung weg mit jedem Versuch, Antworten zu geben. Aber wir müssen trotzdem erkennen, dass Elie Wiesel uns hier etwas sagt und dass wir eine Antwort schuldig sind.

In der Welt des Unglaubens und des Zweifels wird dieser Text öfters als die klassische Erklärung unserer Zeit über den sogenannten »Tod Gottes« zitiert, als eine Ergänzung zu Nietzsches Wort. Dies ist ein Missverständnis. Die Bücher Elie Wiesels bilden ein Opus, in dem wir den Menschen mit allen seinen Schwächen erkennen – aber wir finden auch das Unendliche, wie es sich in dem Menschen und in der Welt finden lässt. Geheimnisvolle Boten – Propheten, Engel nach ihren Namen – reisen durch die Welt und bringen Momente der Einsicht in die dunklen Jahre der Verzweiflung. Diese Stelle in Wiesels erstem Buch ragt allerdings über das Meer der Kommentare hinaus. Christliche Denker – wie Moltmann, zum Beispiel, – fin-

⁵ S. o. S. 80, Anm. 5.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

den in den drei Galgen von Auschwitz die Situation von Golgotha – dunkel belastetes Holz gegen den Horizont; der letzte Moment: der Tod Gottes. Es besteht ja auch eine verblüffende Ähnlichkeit in dem Bild. »Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen«, sagte der römische Hauptmann am anderen Platz. Aber hier sprach etwas anderes. Sechs Millionen Kinder Gottes starben hier, und es ist die Geschichte vom Tod und nicht von der Auferstehung.

Merkwürdigerweise ist es trotzdem eine Christin, Dorothee Sölle, die uns das Bild so deutet, dass es theologische Konsequenzen für das Judentum hat. Sie erklärt den entscheidenden Satz, dass Gott »dort am Galgen hängt«, auf zwei Weisen:

»Erstens ist es eine Aussage über Gott. Gott ist kein Henker – und kein allmächtiger Zuschauer (was auf dasselbe hinausläufe). Gott ist nicht der mächtige Tyrann. Zwischen den Leidenden und den Leidmachern, zwischen Opfern und Henkern ist ›Gott‹, was immer Menschen mit diesem Wort denken, auf der Seite der Leidenden. Gott ist auf der Seite der Opfer, er wird gehängt.« (Das Leiden, S. 181)

Dies ist ein neues Wort, aber auch ein altes Wort. Wir hörten es schon im Talmud und Midrasch. »Die Schechina (Gegenwart Gottes auf Erden) weint« ... »Die Schechina geht mit uns ins Exil« ... »Gott trauert, wenn seine ägyptischen Kinder im Schilfmeer sterben« ... Die Leiden Gottes sind uns wohl bekannt. Die grosse, wichtige Einsicht besteht darin, dass wir das Leben nicht zum Marionettenspiel machen, wo alle Entscheidungen hinter den Kulissen stattfinden und wo der Mensch keine Verantwortung hat. Gott ist nicht das Böse der Welt. Gott leidet auch. Aber, anders als in der Geschichte vom Kreuz, leidet er in jedem Menschenleben. Gott leidet mit uns, in uns, durch uns. Und am Ende deuten viele Christen Golgotha in dieser Weise.

Weiterhin dürfen wir nicht vergessen, dass Elie Wiesels Erzählung kein theologisches Gleichnis ist. Die Erzählung ist Wahrheit, ist Erlebnis. Das Kind und die zwei Männer lebten, wollten leben und wurden von den Nationalsozialisten ermordet. Was immer wir auch mit den religiösen und theologischen Konsequenzen für das Judentum erreichen, bedeutet wenig gegen die Tatsache, dass der kleine Junge leben wollte und starb. So sagt auch Dorothee Sölle:

»Zweitens ist es eine Aussage über den Jungen. Wenn es nicht zugleich eine Aussage über den Jungen ist, dann bleibt die Geschichte unwahr, und man kann auch auf die erste Aussage verzichten. Aber wie lässt sich die Aussage über den Jungen ohne Zynismus machen? ›Er ist auferstanden ... er ist im Himmel‹ (das sind) klerikale Zynismen mit hohem Apathiegehalt ...

Die Bedeutung, die der Satz, dass es Gott ist, der dort am Galgen hängt, für den Jungen hat, geht nicht über die Bedeutung, die er für uns hat, hinaus. Gott hat keine anderen Hände als die unseren, die für andere Kinder handeln können.« (Das Leiden, S. 182–3)

Der ethische Aktivismus, der sich in diesen Worten zeigt, gehört auch zu den ersten Lehren des Judentums. Es ist eine Konsequenz der Judenmorde, dass wir »Nie wieder!« sagen. Massada wird nicht wieder fallen. Dies ist nicht nur ein Wort der Verteidigung. Es ist eine Entscheidung gegen das Böse, gegen den Mord. Es ist eine Entscheidung für das Kind, das durch uns und durch unsere Handlungen weiter existiert.

Die Geschichte vom Kind war Wahrheit; sie ist nicht zu deuten, sie muss empfunden werden. Alle Geschichten von Elie Wiesel, all seine Legenden, weitschweifenden Erzählungen, Träume und Alpträume sind Wege zur Wahrheit, die uns in unsere eigenen Wege hineinführen. Aber sie sind auch Lehren des Judentums in unserer Zeit. Sie sind Zeugnis; und Juden müssen Zeugen sein. Sie sprechen vom einsamen Weg, der auch unser Weg ist. Und sie sehen etwas Heiliges, Leuchtendes, das durch uns andere anspricht. Aber jeder hat seine eigene Botschaft. In merkwürdiger Weise bringt Wiesel den gläubigen und den zweifelnden Juden auf den gleichen Weg. Beide bauen auf die Wahrheit, dass die dunkle Zeit in uns weiterlebt, dass eine Antwort von unserem Leben verlangt wird. Wiesel zeigt uns, dass wir im Glauben oder im Unglauben leben können; aber nicht in der Apathie und nicht im Unwissen.

Andere Lehrer müssen auch gehört werden. Dichter und Schriftsteller sehen auch oft am weitesten, und wir können den Weg zum Verständnis für die Nazizeit in den Novellen und Gedichten unserer Zeit leicht finden. Theologen sind gewöhnlich langweilig. Aber einige sind es nicht. Dr. Richard Rubenstein spricht für den Unglauben und für die Verzweiflung. Er spricht für Elisha ben Abuya und sagt »Let din v'let dayan« – »es besteht keine Gerechtigkeit und keinen Richter!« Aber sein ehrlicher Zorn gegen Dogmen, gegen Formeln, welche das Unausprechliche und Udenkbare bewältigen wollten, dieser Zorn ist nötig in unserer Zeit. Auch bringt er uns zum Verständnis, dass der jüdische Glaube seinen Sitz im Leben hat. Wir können Auschwitz nicht vergessen, wir dürfen Auschwitz nicht vergessen. Trotzdem fordert Rubenstein uns auf, wenn nicht im Glauben, so doch in den Häusern des Glaubens weiter zu leben. Selbst falls es keine Ordnung im Leben gibt, muss man sich das Leben ordnen – und die Synagoge mit dem Ritus und dem zeitverständigen Rhythmus (Regengebete, Erntefeiern) macht uns vollständiger. Unser Glaube widersteht seiner Skepsis – doch es ist wichtig, dass wir nicht bequem in unserem Glauben leben.

Der Kirchentag fühlt sich zur Hoffnung berufen. Und in der Bibelarbeit heute morgen über Genesis 8 wurde ein Gedicht von Gottfried Benn zitiert:

»Durch jede Stunde, jedes Wort,
blutet die Wunde der Schöpfung fort.
Fratze der Glaube, Fratze das Glück
leer kommt die Taube des Noah zurück!«

Aber Noahs Schiff reist weiter. Die Furcht ist Passagier geworden – aber auch die Hoffnung. Die Hoffnung und der Glaube sind nicht bequem, aber beide bestehen.

Emil Fackenheim muss erwähnt werden, wenn wir schon nach dem Glauben nach Auschwitz fragen. Das neue »Elfte Gebot«, von Fackenheim verkündigt, spricht zu jedem Juden: »Du musst leben. Du musst Jude bleiben – sonst hat Hitler doch gewonnen.« Fackenheim ist Philosoph und Theologe. Ihm gebührt Anerkennung als dem vernünftigsten und geprüften jüdischen Denker unserer Zeit. Gottes Wege sind nicht die Wege des Menschen – wir können seine Gedanken nicht zu uns hinunter bringen. Fackenheim zeigt uns hier die Schwierigkeiten des Denkens und des Glaubens; und er führt uns zum Glauben. Er ist Rabbiner und Philosoph – vielleicht mehr Philosoph.

Eliezer Berkovits lehrt das Dogma vom *hester panim*; Gott versteckt sich, zieht sich zurück von der Welt. Auch diese Lehre muss beachtet werden. Und die Erklärung des Leidens als eine unvermeidliche Konsequenz der Frei-

heit des Willens wirkt überzeugend. Jedoch ist es schwer, den ganzen Weg des traditionellen Glaubens zu gehen – und es gibt beinahe zu viel Gewissheit bei ihm.

Mein eigenes Glauben und Suchen baut auf die Lehre von *Leo Baeck* und auf das Erbe, welches aus dem Leben und den Lehren der Rabbiner des Zeitalters nach der Zerstörung Jerusalems zu uns kommt. Rabbi Akiba und Rabbi Joshua hatten Verständnis für das Leiden des Volkes – und für das Leiden Gottes. Auch erkannten sie die Barmherzigkeit Gottes, die auch in der Zeit nach Auschwitz erkennbar ist. Doch dies führt uns beinahe zu weit. Hier ist nicht der Platz und die Zeit, eine Theologie von Auschwitz zu entwickeln. Einfach vom Glauben zu sprechen könnte zu einem Exorzismus führen; und dazu sind wir noch nicht bereit. Wie können wir Worte sagen, die das Udenkbare fassen könnten? Wie können wir Formeln mit dem Unausprechlichen in Verbindung setzen, als ob ein Exorzismus möglich wäre? Wie können wir in diesen Welten leben und Gott entschuldigen oder anklagen? Trude Weis-Rosmarin versteht viel von Theologie. Gerade deshalb sagte sie neulich in Los Angeles:

»Die Theologien der shoah, welche behaupten, dass wir Auschwitz »gläubig« annehmen müssen als das Emigma Gottes Weges mit den Menschen, rechtfertigte das Schweigen des Papstes und alle, die durch Wort und Tat Millionen Juden von den Gaskammern hätten retten können und nicht die Hände rührten. War Gott stumm und tat nichts, als Millionen von Kindern ermordet wurden? Mit welcher Rechtfertigung kann man dann Menschen anklagen, dass sie nichts in der Auschwitz-Zeit gesagt haben, dass sie nichts getan haben?«

Der Unglaube und der Glaube führen uns nicht in die Wahrheit der geschichtlichen Ereignisse. Sie können uns zum Mitmenschen führen. Sie können uns zur eigenen Identität helfen.

Vor vierzig Jahren, am 9. November, in der Reichspogromnacht, wanderte ich durch die Strassen von Berlin, meine Hand in der Hand meines Vaters. Aus dem Versteck aufgetaucht, waren wir auf dem Weg nach Hause. Es war früh. Hinter der Wohnungstür hörten wir Stimmen und Lachen. Der Weg führte uns zurück in die Strasse, durch klirrende Scherben, zurück ins Versteck. Jeder Schatten konnte ein Feind sein. In dieser Nacht kam die Furcht zu mir und blieb in mir viele Jahre, und ist noch da. Aber die Verzweiflung kam nicht, denn ich war nie allein. Heutzutage sehen wir weniger die Furcht in den Strassen. Aber die Apathie steht an jeder Ecke und öffnet den Weg: Die Verzweiflung macht sich wieder heimisch in den Wohnungen der Welt! Der Mensch lebt allein: er redet noch vor sich hin und spricht doch nicht; kaum lebt er.

Wir müssen wieder miteinander sprechen. Und wir müssen mit der Vergangenheit anfangen:

YITGADAL V'YITKADASH SHMAY RABBA... Diese Brücke besteht noch. Sie führt uns aber zu Gott, zum Nachbarn und in die Zukunft.

B Christsein nach Auschwitz

Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt,
Berlin: *

»Was sollen wir denn tun?«: nach Auschwitz. Wie immer, liebe Freunde, ist dies die bedrängendste und zugleich doch ohnmächtigste Frage. Mit ihr sind viele von

* S. o. S. 77, Anm. 1, ibid. S. 595–609; Kaiser Traktat: S. 7–34.

euch hierhergekommen, Ältere und Jüngere. Ob wir von Auschwitz etwas gelernt haben, das entscheidet sich zuletzt daran, ob wir heute, wenigstens nachträglich, wissen, was wir tun sollen: damit es nie wieder zu einem zweiten Auschwitz kommen kann – damit wir heute sensibel genug sind, geistige Einstellungen zu erkennen, politische Weichenstellungen auf ihre Folgen einschätzen und Entwicklungen voraussehen zu können: die neue, unheilvolle Anfänge sein könnten und denen gewehrt werden muss. Wohl quält uns die Frage, ob wir denn schon so weit sind, nach praktischen Konsequenzen fragen zu können. Sind wir nicht so dran, dass Auschwitz jetzt erst beginnt, in unser Bewusstsein zu treten – dass vor allem wir Älteren jetzt erst so weit sind, die Tatsachen von Auschwitz an unser Inneres heranzulassen, jetzt erst bereit dazu, uns unserer Schuld und Mitschuld an Auschwitz zu stellen? Und mit den praktischen Konsequenzen steht es ja so: Wir können sie erst dann ziehen, wenn wir das Ungeheure in uns hereingelassen haben, das Auschwitz war – wofür: »Auschwitz« auch wieder nur eine Chiffre, ein Symbol war –, und auch das Ungeheure, das uns selbst mit hineinreißt ins Auschwitzer Verbrechen.

Dennoch wollen wir diese quälende Frage »Was sollen wir denn tun?« nicht hintanstellen. Wir wollen mit ihr beginnen. Nur sollten wir wissen, dass alles, was wir nach Auschwitz heute allenfalls tun können, nicht im entferntesten an das heranreicht, was Auschwitz uns heute angeht. Denn: *Auschwitz geht uns heute an als Gericht über unser Christentum*, über die Art, wie wir Christen waren und sind, ja mehr noch: – mit den Augen der Opfer von Auschwitz gesehen –: Auschwitz geht uns an als Gericht über das Christentum selbst. Und: Auschwitz geht uns an als ein Ruf in die Umkehr. Nicht nur unser Verhalten soll sich ändern, sondern unser Glaube selbst. Nicht nur ethische Konsequenzen soll Auschwitz zeitigen, sondern Glaubenskonsequenzen. Auschwitz ruft danach, dass wir heute das Wort Gottes ganz anders hören, als wir es vor Auschwitz gehört haben, ganz anders, als es unsere predigenden und Theologie lehrenden Väter uns überliefert haben. *Die Umkehr betrifft das Wesen des Christentums*, wie wir es bisher verstanden haben.

Doch reden wir zuerst vom Tun, ehe wir vom Wesen reden.

I.

Was nach Auschwitz zu tun ist, braucht keine weitschweifigen und umständlichen Begründungen. Es ist klar in sich selbst. Es setzt nichts anderes voraus, als dass wir willens sind, wahrzunehmen, was aus den Opfern, die in Auschwitz geblieben sind, in unserem Gedächtnis geworden ist – was aus denen geworden ist, die, unbegreiflich, dem Holocaust entronnen sind –, schliesslich: was aus uns selbst, in uns selbst geworden ist: dem Volk, das den Tätern näher stand und steht als den Opfern.

Was aus ihnen und uns allen nach Auschwitz heute geworden ist. Unser Thema heisst: »Christsein nach Auschwitz«. Wir sprechen nicht von dem Auschwitz der Vergangenheit, wir erzählen hier nicht noch einmal die Geschichte von Auschwitz. Heute abend sprechen wir von dem Auschwitz der Gegenwart.

Und damit sind wir bei dem, was Christen nach Auschwitz als erstes tun können und müssen. *Christen halten die Wunden offen*. Genauer: sie täuschen sich nicht darüber hinweg, dass die Wunden nach wie vor bluten.

Für jeden einzelnen von uns und ganz besonders für unsere Gemeindeglieder, Synoden und Kirchenleitungen ist diese erste praktische Konsequenz schon eine der schwersten. Denn die Stimmungslage in der öffentlichen

Meinung, dazu das politische Kalkül grosser Parteien und gesellschaftlicher Organisationen läuft dem stracks zuwider, dass wir uns immer wieder vor den Spiegel unserer tiefsten Negativität rufen sollen. Das stört das verständliche politische Interesse an einem »positiven« Wert- und Selbstbewusstsein, das stärkt vom Moralischen her die Kräfte des Zweifels an der Integrität unserer Gesellschaft. Und gerade an Christentum und Kirche richtet sich die Frage: Wie lange denn noch? Ist es nicht endlich Zeit, die Toten ihre Toten begraben zu lassen? Hat nicht gerade die Kirche das Amt der Versöhnung, der Schlichtung alles Streites, gerade auch des Gewissensstreites? Ist nicht Vergebung der Sünden das Tiefste und zugleich das Ganze ihrer Botschaft und zugleich ihre gesellschaftliche Bedeutung? Deckt nicht wirklich die Liebe der Sünden Menge?

Darauf antworten wir: So nicht! So verführend, so nach falschem gesellschaftlichem Nutzen bemessen, so ideologisch solltet ihr uns beim Evangelium nicht behaften.

Wie lange also noch? Wir antworten: Solange die Alpträume der entronnenen Opfer noch nicht ausgeträumt sind. Solange ein Frieden, den wir gerne mit uns selbst machen möchten, Lügen gestraft wird durch den Unfrieden von Menschen, die Opfer in Auschwitz waren und ihr Leben lang den character indelebilis, die unverlierbaren Stigmata des Opferseins an ihren Körpern und Seelen und in ihrem Geist mit sich tragen. Eine der ersten Aufgaben von Christen und Kirchen besteht darin, unserem Volk unermüdlich zu erzählen, dass es noch heute Zehntausende von Opfern gibt, die uns meiden müssen: die sich geschworen haben, nie wieder einen Fuss auf deutschen Boden zu setzen, die von Angstträumen vor einem deutschen Gesicht, von Lauten aus einem deutschen Munde geschüttelt sind – die vielleicht mit ihrem Kopf zu vergeben und zu vergessen bereit sind, die es mit dem Herzen aber nicht vermögen. Wie soll irgend-einer von uns Frieden haben können mit sich selbst, der wie ein Abscheu des Menschengeschlechts gemieden werden muss von seinen Opfern. Im Gegenteil bestünde eine wichtige christliche Aufgabe darin: zu lehren, wie man leben kann als Mensch, der von Menschen gemieden wird. Ein Ethos und eine Ethik des Gemiedenseins wäre ein Schritt der Umkehr und wirklich praktische Hilfe für uns sieg- und macht- und selbstbewusste Christen zugleich.

Wie lange also noch? Solange auch diejenigen Opfer, die oft mit Zittern und Zagen in unser Land zurückgefunden haben – nicht nur sich selbst, sondern oft genug bewusst auch uns zuliebe –, dennoch unter uns leben, wie das jüdische Volk in den Passah-Nächten seiner Verfolgungen immer gelebt hat: die Lenden gegürtet, die Schuhe an den Füßen, den Stab in der Hand – auf gepackten Koffern, in dauernder heimlicher Unruhe, ob die deutsche Nachkriegsgesellschaft ihr Dasein tragen kann, es erträglich macht, ob nicht die Seele aufgepeitscht wird von zu vielen, zu schweren Erinnerungen, von Zeichen eines geschichtlichen Kreislaufs, von sich andeutenden Wiederholungen. Auch die, die wieder hier sind, haben unter uns noch nicht wieder eine bleibende Statt gefunden. Was wissen eigentlich wir Christen von der inneren Situation der unter uns überlebenden Juden, Zigeuner, Kommunisten und Homosexuellen? Wer spricht und wie spricht jemand über sie? Wer ist bei uns so tief beteiligt an der Art und der Anstrengung ihres Überlebens, dass er davon mit Vollmacht Kenntnis geben könnte? Vom medizinischen Tatbestand des sogenannten »KZ-Syndroms« war manchmal in Zeitungen und in der Wissenschaft die Rede: den kaum einzuordnenden seelischen

Folgen des Überlebens. Aber eines sind wissenschaftliche Namen, ein anderes die Übernahme des Mit-Lebens mit den Überlebenden und notwendig auch das dazugehörige Mit-Leiden. Dass wir so wenig davon wissen, wie sehr Auschwitz in seinen menschlichen Folgen Gegenwart ist, und dass es, wenn wir es wissen, uns nicht im tiefsten dazu engagiert, den Leuten ins Gesicht zu springen, die alles begraben und vergessen haben wollen, das ist Zeichen neuer, heutiger Teilnahmslosigkeit an Auschwitz, hat immer noch etwas von der universalen Kälte, die überall um die Orte der Vernichtung ausgebreitet ist.

Wielange noch? Ich habe ein Semester lang in Amsterdam in einer jüdischen Familie gelebt, die mich nur sehr widerwillig aufgenommen hat. Ich habe erlebt, was es auslöste, als damals – wesentlich durch Männer unserer Kirche veranlasst – um Entlassung der drei Kriegsverbrecher gebeten wurde, die in Breda gefangen sind. Ich werde nie vergessen, wie die dünne Haut der heilsamen Zeit bei meinen Gastgebern aufriss und in den Tagen und Nächten einer schlaflosen Woche ihr dunkles Geschick in allen Einzelheiten wieder hochkam. Vielleicht hat es ihnen geholfen, es nun vor einem Deutschen erinnern zu können. In der Amsterdamer Judengemeinde gab es in dieser Woche eine leidenschaftliche Diskussion, in ganz Holland schwere seelische Zusammenbrüche und auch Todesfolgen. Da habe ich ein Gesetz kennengelernt, von dessen Existenz ich bis dahin nichts geahnt hatte. Es besteht ein innerer, über das Seelische ins Physische reichender Gleichgewichtszusammenhang zwischen der Möglichkeit, als Opfer von Auschwitz zu überleben, und dem Wissen, dass wenigstens einzelne der Quäler und Mörder von einst heute im Gefängnis sitzen. Werden sie entlassen, wird auch nur die Möglichkeit ihrer Entlassung diskutiert, wird sie gar von Deutschland her gefordert und sind dann christliche Kirchenmänner dafür treibende Kräfte, dann zerbricht dieses Lebensgesetz des Gleichgewichts. Es wäre völlig absurd, hier das berühmte »Auge um Auge, Zahn um Zahn« wirksam zu sehen. Nicht um ein geistiges, sondern um ein seelisch-psychisches Gesetz handelt es sich, um allervitalste Schichten der Anstrengung, überleben zu können. Wer unter uns ahnt davon etwas? Wieviele von uns wissen das?

Wielange also noch? Es ist unsere Teilnahmslosigkeit nach Auschwitz, die die Selbstmorde so vieler Überlebender mitzuverantworten hat. Paul Celan, Thadeus Borowski, Nelly Sachs – »an den Unaussprechlichkeiten dessen, was in Auschwitz geschah und wovon doch zu reden gewesen wäre, zugrunde gegangen«, nicht nur, weil in Auschwitz das Wort im Schweigen versank, sondern auch, weil nach Auschwitz dem Stammeln und dem Schweigen keine Ohren aufgetan waren, es zu hören. Jean Amery, der im vergangenen Dezember seinem Überleben ein Ende setzte, starb, weil niemand im deutschen Sprachraum ihm das Gefühl geben konnte, bei uns wirklich noch gebraucht zu werden.

Hier liegen für mich die letzten Gründe dafür, dass Verjährung der NS-Verbrechen nicht eintreten darf. Hier unterscheidet sich auch die Frage der Verjährung von NS-Verbrechen von der Verjährung anderer Morde. Nicht aus politischen, nicht aus moralischen, nicht aus ethischen Gründen darf Verjährung nicht sein – sondern um der Lebensmöglichkeit der Überlebenden willen². Der Lebensfaden überlebender Opfer droht zu reißen, wir töten sie nachträglich, wenn wir ihnen heute den Boden der Gerechtigkeit ihres Überlebens entziehen.

² Vgl. Verjährung von NS-Verbrechen – rechtliche Lage und moralische Verpflichtung, in: FrRu XXX/1978, S. 129–135.

So lange noch! Bei den Majdanek-Prozessen in Düsseldorf ist soeben, im Juni 1979, eine demonstrierende Gruppe in den Prozessaal eingedrungen. Das Gericht hat sich vor ihr zurückgezogen. Ihr Name heisst: »Vereinigung der Söhne und Töchter der jüdischen Deportierten in Frankreich«. Bis ins wievielte Glied wird also Auschwitz Gegenwart bleiben? Wir wissen es nicht. Dass erst Kindern und Kindeskindern die Zähne stumpf werden von den Härtingen, die ihre Väter gegessen haben, ist genaues biblisches Zeitmass. Mit ihm müssen wir gerade dann rechnen, wenn wir als Christen nicht mehr wahrhaben wollten, dass Gott die Sünden der Väter zuordnet den Kindern noch des dritten und vierten Gliedes. Wie lange Auschwitz Gegenwart ist, wissen wir nicht. Nur: dass wir solange ihm gegenwärtig bleiben müssen, wie es Gegenwart ist – nicht etwa nur in Erinnerung, sondern in seinen überlebenden Opfern und in den von ihrem Überlebenmüssen mitgezeichneten Söhnen und Töchtern. Ohne dies fliehen wir Gegenwart. Uns gegenwartsfähig halten – das ist das erste, was wir nach Auschwitz tun sollen.

II.

Margarete und Alexander Mitscherlichs Wort von der »Trauerarbeit« ist in vieler Munde. Ein ohnmächtiges Programm. 1945 hätten wir alle ja in die Psychoanalyse gehört, um unsere versteinerten Herzen loszuwerden. Das ist nicht geschehen. Es konnte nicht geschehen.

Aber nun sind im Januar [1979] diese vier Holocaust-Filme gelaufen. Nun kam da irgend etwas in Bewegung in uns, was wir nicht genau benennen können und was nun auch schon wieder in die Unbewusstheiten des hektischen Alltags hinabgleitet. Es war hoffnungsvoll, als mehr Menschen denn je die Schattenbilder der Erinnerung beschworen³ und als da erkennbar wurde, wieviel mehr wir doch alle gewusst haben von den namenlosen Verbrechen, die damals in unserem Namen geschahen. Hoffnungsvoll, als von drohenden familiären Katastrophen berichtet wurde, weil Frauen und Männer und Kinder sich endlich gegenseitig befragten und weil nun der Bann des Verheimlichens voreinander gebrochen wurde, unter den Zügen geliebter Menschen die Fratze der Täterschaft, der Mitwisserschaft, des Sympathisantentums hervorblickte, man voreinander Angst bekam. Da tat der Bau der Lüge einen grossen Fall, auf der Ehen und Familien gebaut hatten. Da bekamen junge Menschen endlich wahre und ehrliche Väter und Mütter, nämlich: schuldige Väter und Mütter. Da endlich war den Jüngeren die Gelegenheit gegeben, sich selbst zu erkennen.

Dies war und bleibt – wie immer es mit psychoanalytischer Trauerarbeit bestellt sein mag – *die Stunde der Seelsorge*. Nach Auschwitz muss uns sehr bange sein, ob wir in der Kirche die treuen Hirten haben, die uns vor Auschwitz fehlten, die nicht nur zum grossen Ganzen das Wort zu nehmen verstehen, sondern auch den Mut und das Herz haben fürs Grosse im Kleinen, dafür, dem Verheerenden der Weltgeschichte im Kleinmenschlichen zu begegnen, den grossen Versklavermächten in den Herzen der einzelnen zu widerstehen. In unserer evangelischen Kirche scheint ein Geist der Seelsorge mehr und mehr zu schwinden, vor grossen wichtigen Perspektiven ins bloss Individuelle und minder Wichtige abgedrängt zu werden. Und doch entscheidet sich's hier, was aus uns wird. Ob wir ehrlich werden und ehrlich bleiben können. Daran hängt das, was man Zivilcourage nennt, denn Mangel an politischer Zivilcourage ist immer Ich-Schwäche. Daran

³ Vgl. dazu u. a.: 40 Jahre danach . . ., in: FrRu XXX/1978, S. 20 bis 34.

hängt, ob die paar, bei denen es nach Auschwitz zu wirklichen Erschütterungen gekommen ist, Helfer für Bewältigung von Schuldgemeinschaft finden. Vor allem hängt daran: ob man auch die Jugend ehrlich, nämlich wirklich urteilsfähig machen kann. Eine der schwierigsten Folgen von Auschwitz in unserem Volk war der durch unsere Verdrängungen der Jugend auferlegte Zwang, sich total dispensieren zu müssen von der älteren Generation. Wo so unglaublich behauptet wurde: Wir alle hatten damit nichts zu tun, da konnte die Folge nur sein: Mit euch Unglaublichen haben wir nichts zu tun. Weil wir uns weigerten oder weil wir jedenfalls unfähig waren, den Jungen am eigenen beschämenden Beispiel die Geschichte und Gegenwart zu erklären, stiessen wir sie in jenen Pauschalismus ihrer Vorstellungen hinein, die eine der Ursachen des Radikalismus sind. Wer nicht in Menschen denken lernt, muss notwendig in abgezogenen Theorien, Begriffen und Parolen denken lernen. Aber gerade hier haben wir Christen und hat die Kirche ihre zweite wichtige Aufgabe nach Auschwitz. Seelsorge könnte zwischen den Generationen helfen, indem sie selbst in Menschen denken lernt und uns am Individuellen urteilsfähig macht. Freilich bedeutet auch diese seelsorgerliche Aufgabe: Die Kirche und wir Christen müssen aufrühren helfen, nicht zudecken. Denn Hilfe und Vergebung der Sünde, die man von uns erwartet, gibt es nicht ohne Aufdecken und Aufwecken der Sünde, die man uns, die auch wir uns selbst am liebsten verwehren.

Seelsorge. Wir werden mit Sicherheit da überall *auch* auf unsere *eigenen* Alpträume stossen. Denn wo bisher so viel verdrängt worden ist, da nisten sich überreich Strafphantasien ein, Projektionen der in uns rumorenden Schuld. Träume: vom Abgeholtwerden vor Tagesanbruch. Von der Fahrt ins Gefängnis. Vom peinlichen Verhör. Von der Strafkolonie. Unsere sadistisch-masochistische Seelenstruktur findet ihre Bilder in unserer Gegenwart und jüngsten Vergangenheit, sie bedarf des »Höllens-Breughel« nicht. Die Symbole unseres Unbewussten erfüllen sich mit den Erfahrungen unserer kollektiven Bindungen. Die immer wieder aufschäumende, aus dem Irrationalen schöpfende Angst vor den Russen, die die Zwangsträume von der »Gelben Gefahr« oder dem blutigen »Weltjudentum« abgelöst haben: »die Russen« sind das seelische Symbol der Geissel unserer Schuld; es muss seelsorgerlich genauso mit aufgelöst werden wie alle Angstträume der Fremdenfeindschaft, gleich gegen wen sie sich richten: Sie waren schon immer die Wurzel der Judenvernichtung.

III.

Aufs engste hängt das seelsorgerliche Lernen zusammen mit der grossen, uns unendlich belastenden Frage nach den *Massstäben der Prozesse*, die weiterzuführen sind. Die allgemeine Ablehnung des Kollektivschuld-Gedankens nach 1945 und bis heute hat unsere Justiz in den denkbar engsten Urteilsraum des Individualstrafrechts zurückgetrieben. Dieses Individualstrafrecht ist an sich ein hoher humaner Wert. Nur nachgewiesene Einzeltaten können abgeurteilt werden. Und doch ist es nach Auschwitz ganz unerträglich, zu sehen, woran die Opfer sich erinnern können, die Täter aber nicht – welche Einzelheiten der Erinnerung die Verteidiger von den Opfern als Zeugen erzwingen wollen – und mit welchem Mitteln – und auf welchen Details die Richter nach geltendem Recht bestehen müssen: rücksichtslos gegen die Qual des Erinnerns, gegen das Versagen nicht etwa des Gedächtnisses, sondern der Seelen und der Ausdrucksmöglichkeiten der Opfer; hier gibt es keinen Gott, der geben könnte zu sagen, was

sie heute immer noch zu leiden haben um unserer Form der Gerechtigkeit willen. Unerträglich, wenn vor dem Versagen der Seele höheres Recht weichen und beschuldigte Schuldige wegen Mangels an Beweisen freigegeben werden.

Ich rechne es zur Mitverantwortung der Kirchen, dass die Massstäbe des Nürnberger Gerichtshofes nicht ins deutsche Strafrecht übergegangen sind, dass die Norm eines Verbrechens gegen die Menschlichkeit, gegen das Menschsein von Menschen, und so: gegen die Menschheit selbst, nicht zu einer juristisch einklagbaren Norm geworden ist. Wie immer rechtstheoretisch gut oder problematisch die Rechtsgedanken des Nürnberger Gerichtshofes gewesen sein mögen – ihre Absicht war, die Zusammenhänge mit zu erfassen, die zum Verbrechen gehörten, es möglich machen, ihm – verbrecherisch selbst – zuarbeiten. Gerade nicht die einzelne Tat, das Tatsystem war das Verbrechen von Auschwitz. Für das Verbrechenssystem gab es kein Recht, es war erst am Verbrechen selbst zu entdecken und zu schaffen. Die Tat des Täters war nur im Umkreis des Tatenzwangs und Tatendrangs zu werten, und Teilnahme am System des Tatendrangs und Tatenzwangs musste auch dann ein Tat-Bestand sein, wenn es nicht zu direkter Täterschaft kam. Es hätten gerade die evangelischen Christen und Kirchen nach Auschwitz Anwälte für ein weiteres Tat-Verständnis sein können und müssen. Nicht weil gerade sie den tiefsten Zusammenhang aller Tat-Sünden mit der Erb-Sünde, mit der kollektiv verschuldeten Menschheit, zu verkündigen haben. Vielmehr vor allem, weil Jesus ihnen in der Bergpredigt die Vorfelder erschlossen hat, in denen sich die üblen Taten zusammenzubrauen pflegen, der Gift-Sumpf, der ausgetrocknet werden müsste, wenn das Tatverbrechen vermieden werden sollte. »Du sollst nicht töten«: Das trifft den Täter, aber es trifft zuvor schon einen jeden, der seinem Bruder zürnt und ihn verachtet – den, der unversöhnt mit seinem Bruder zum Altar geht, – der jedes Unterwegs-Bleiben mit seinem Gegner ablehnt. In jedem Täter und Töter von Auschwitz und erst recht hinter jedem von ihnen standen welche, die ihrem Bruder Israel, Bruder Kommunist, Bruder Pole, Bruder Zigeuner, Bruder Homosexueller zürnten, mit ihm sich nicht versöhnen wollten und darum nicht mit ihm auf dem Wege bleiben wollten, von dem sie sich und ihren Gottesdienst apart halten wollten. In ihm und hinter ihm stand jeder antijüdische Christ, jede judenverächtliche Bibelauslegung, jede antikommunistische Parole, jeder Fremdenhass, jedes sog. »gesunde Volksempfinden« in sog. sittlichen Angelegenheiten. Hätten wir Christen die Bergpredigt Jesu auch nur für eine Sekunde soziologisch ernst genommen, hätten wir aus dem Vorfeld des Verbrechens ausschließen können und hätten gelernt, in welchen Tiefen jedes Verbrechen seinen selber verbrecherischen Zusammenhang besitzt. Und wir wären dann entsprechend sensibel für die Zwänge und Gesetze gewesen, die vor jeder Einzeltat liegen. Hier liegt die dritte Aufgabe, dass wir sie tun.

Es geht, mit anderen Worten, um die Konkretheit von Schuld- und Tat-Erkenntnissen in der Kirche. Darin sind wir Christen ja bis heute ungeübt. Im Stuttgarter Schulbekenntnis war mit keinem Wort von den Juden, mit keinem von den Verbrechen der Massenvernichtung die Rede, geschweige denn von ihren Zusammenhängen und Hintergründen. So besaßen wir keinen Sinn für das Angemessene der Nürnberger Leitgedanken, weil eigene konkrete Selbsterkenntnis uns nicht ins Tat-System rückte. Würde aber unsere Schuldkenntnis gegenüber Juden

und Kommunisten, Polen und Zigeunern und Homosexuellen heute konkret, dann wären wir entbunden zu einer *Kampagne für eine Neufassung und Anwendung des Nürnberger Rechts in unserem Strafrecht*, erst recht zu einer Kampagne dafür, dass wir Deutschen in der Bundesrepublik uns den Beschlüssen der Vereinten Nationen anschließen, die Verbrechen gegen die Menschlichkeit für unverjährbar erklärt haben. Das wäre das Dritte, dass wir es tun.

IV.

Es gilt, die *Erinnerung der Opfer* zu wahren und ihr Gedächtnis nicht versinken zu lassen in den anonymen Massen aller der Opfer, die Jahrtausende der Menschengeschichte gefordert haben. Das ist eine Aufgabe, die sich vor allem den Jüngeren stellt. Mit Recht sind sie leidenschaftlicher interessiert an den Vernichtungsverbrechen, die heute immer weiter geschehen: an den Abgründen von Folter und Morden, an Lagerquälereien und Dissidentenverfolgungen, an der Preisgabe von Millionen von Menschen in den Hungertod durch die Wirtschaft der reichen Gesellschaften, an der unheimlichen Kriegsvoraussage des Bundeskanzlers im Zusammenhang mit der Unfähigkeit, unser Wirtschaftssystem zu ändern, an My Lai. Aber die Kehrseite der neuen Sorgen und Verantwortungen ist auch das Verdrängen der Gegenwart von Auschwitz. Schweigen wir von dem Gesindel, das immer lauter die Wahrheit der Verbrechen einfach leugnet, von Lügenwissenschaftlern, die solchen Wahn in die Welt setzen. Welches Weiterquälen der Opfer, welche Art, die Überlebenden in den Irrsinn zu treiben, indem man ihnen die Wahrheit ihrer Erinnerung, die Realität ihrer Lebens- und Todeserfahrung bestreitet. Welche Entwürdigung, den alten Vater der Anne Frank heute wieder, heute immer noch vor ein Hamburger Gericht zu zitieren, um die Echtheit der Tagebücher seines Kindes zu beweisen gegen den Wahn der Bestreitung, der heute sogar unser Recht in Anspruch nehmen kann. Weit gespenstischer empfinde ich die Tatsache, dass heute unter allen Opfern von Auschwitz die jüdischen Opfer zur reinen Formsache erklärt werden, dass nämlich überall nach »Juden von heute« gefragt wird, als stünde das Jüdissein nach Auschwitz wie eine leere Hülle zu beliebiger Neuausfüllung bereit: die Palästinenser seien die Juden von heute. – 1968 verstanden viele Studenten sich als die Juden von heute – die von den widerwärtigen Berufsverboten Betroffenen seien die Juden von heute. Und Gorleben sei der Holocaust von heute, las man im März an den Autos von Demonstranten. Tiefer vernichtet, radikaler ausgelöscht kann das Judentum nicht mehr werden, als dass ihm jetzt auch noch sein unverwechselbarer Name geraubt, es zu einer beliebig auswechselbaren Funktion des öffentlichen Bewusstseins und seiner Propaganda entleert wird. So hat es christlicher Antijudaismus durch zwei Jahrtausende gehalten, wenn Christen sich die »wahren Juden«, die Kirche sich das »wahre Israel« nannte. Der christliche Namenraub führte nach Auschwitz, im heutigen Namenraub, in der heutigen Entleerung der Juden zu einer blossen Sprachhülle triumphiert nach Auschwitz der Geist von Auschwitz. Unser Bewusstsein mag die Gegenwart und Gegenständlichkeit der gequälten und der heute ums Überleben sich quälenden jüdischen Existenz nicht ertragen. Wir lieben den Idealstaat Israel; dem obstinat mit seinem Überleben sich und die übrige Menschheit quälenden Judentum versagen wir mehr und mehr unsere Sympathie, rauben ihm die Ehre seines Namens. Das ist der Antijudaismus, in dem wir stehen; er hat mit dem Antizionismus begonnen, er findet seine notwendige Folge in der

Entleerung des jüdischen Namens. Ihn haben wir Christen zu unterlassen. Unsere vierte Aufgabe ist die *Rettung des jüdischen Namens* – um uns selbst vor dem eiskalten Zynismus zu retten, der sich der Beliebigkeit und Austauschbarkeit aller Opfer und der Sklaverei der Menschenverachtung unterwirft.

V.

Das Gedenken der Opfer kann nicht wahr sein ohne das *Gedenken der Täter*. Es gilt, unsere Verbrechen zu integrieren, auch ihre Namen zu bewahren, sie dem Vergessenwerden zu entreissen. Als Eichmann gefasst wurde, kannte kaum ein Deutscher seinen Namen. Vom Schrecken des jüdischen Volkes wussten wir schlicht nichts, wir waren lange nach Auschwitz immer noch so uninformiert und uninteressiert wie vor und während Auschwitz. Unser Bewusstsein will nicht standhalten, es weicht ins Allgemeinste zurück. Angesprochen auf unseren Landsmann, wissen wir nicht viel von ihm. Wir sollen und wollen aber von ihm wissen. Nicht um Sündenböcke zu haben, die wir in die Wüste schicken können, um uns selbst zu befreien. Sondern um uns selbst als ihre Genossen zu sehen. Hannah Arendt hat am Eichmann-Prozess die Banalität des Bösen aufgeklärt. Kein Verbrecher ist ein Teufel. Ein jeder: Mensch wie du und ich, einer von uns. Es war falsch, als der Bayerische Rundfunk den Film »Ein deutsches Leben« nicht in seinem Schulprogramm zuließ: der Kommandant von Auschwitz, Hoess, sei hier zu »normal« gezeichnet worden. Als wäre er nicht normal gewesen wie jeder von uns. Und als wäre es nicht höchste pädagogische Aufgabe, uns im Banal-Bösen wiederzuerkennen. Die christliche Verkündigung verwehrt jede Illusion über das Böse. Auch der Teufel wäre, begegnet man ihm, nur ein gefallener Engel. Das Evangelium kennt weder ein schönfärberisches noch ein dämonisierendes Welt- und Menschenbild. Es kann den Heiland nur unter den Mördern sehen. Wer Christus ohne sie haben will, hat auch nicht Ihn. Der Opfer gedenken wir erst, indem wir uns unter allen drei Kreuzen versammeln. Es gilt auch hier: in Menschen denken! Uns nicht hinter Schicksalsmächten verbergen, sondern uns bei unserem Namen rufen lassen: Hier bin ich, einer neben Eichmann, einer neben Bogen. Was wäre denn sonst: deutsche Ehre? Was sollen wir also tun?

VI.

Sensibel sein für alles, was sich wiederholt. Es geht wirklich nicht, der Jüdischen Gemeinde in Deutschland das Schreien zu überlassen über die alarmierenden Zeichen neonazistischer Bewegungen. Und erlauben Sie mir zum Praktischen auch dies. Dass wir uns 35 Jahre nach Auschwitz politisch in mehr als einem Mitläufer darstellen und wiedererkennen müssen, hat seine Richtigkeit, es entspricht uns wirklich, es sieht uns ähnlich. Aber wir sollten dies nicht mit Stolz feiern. Die Scham, dass es immer noch so sein muss, stünde uns besser an. Unser Volk könnte sich tiefer einigen, wenn man sich nicht unempfindlich hielte für das Schmerzhafte dieser Tatsache. Hans Filbinger hat gezeigt, dass man von Politikern keine reinigenden Bekenntnisse erwarten kann. Der neue Bundespräsident wäre eine Wohltat und eine moralische Kraft, wenn er seine Lebensgeschichte nicht Biographen und Journalisten überliesse, sondern sie mit ein bisschen Kollektivscham, die sein grosser Vorgänger Heuss empfahl, uns als ein auf seine Weise ebenfalls »deutsches Leben« selbst erzählte.

Damit aber verlasse ich den Umkreis der Frage: »Was sollen wir tun?« Meine Antworten können niemanden

befriedigen, ihnen haftet etwas völlig Unangemessenes an, und man spürt: Auschwitz ist nicht zu bewältigen. Für mich war das Beklemmendste in den Nächten des Holocaust-Films die von Jugendlichen an Eugen Kogon gerichtete Frage nach Strategien des Überlebens in einem Vernichtungslager wie Auschwitz. In der jungen Generation rechnen also welche mit der *Wiederholbarkeit von Auschwitz*. Sie glauben nicht an das historisch Einzigartige und Einmalige von Auschwitz. Es hat auch keinen Sinn, es ihnen historisch andemonstrieren zu wollen. Denn es ist zuletzt gar nicht entscheidend, ob es so etwas wie Auschwitz noch nie gegeben hat; es hat so etwas wie Auschwitz nach meiner Überzeugung noch nie gegeben. Historisch wichtiger ist aber wohl die Erkenntnis: Weil Auschwitz einmal wirklich war, darum kann es immer wieder für möglich gehalten werden. Auschwitz hat eine weltgeschichtliche und seelische Entsetzensperspektive geschaffen, von der wir uns nicht befreien können. Alle fortschrittlichen Elemente der modernen Zivilisation waren bei der Errichtung und Durchführung der Massenvernichtung vereinigt mit ihren Interessen: Wissenschaft und Technik, Staat und Gesellschaft, bürokratische Mächte mit ihrem Organisationsgenie und die fantasiereiche Wirtschaft, das Recht, das kollektive Unbewusste und das deutsch-christliche Kulturbewusstsein; alles Kräfte, durch die wir auch heute unser Leben gestalten und sichern und die sich gutteils revisionslos weiterentwickelt haben auf der Linie, an der auch Auschwitz lag. *Auschwitz steht nicht am Ende der barbarischen Antike, sondern am Anfang der modernsten Moderne.* Vergebens fragen wir nach Umkehr, denn niemand ist bereit, dies ganze Lebenssystem umzukehren, das zu jenen Taten drängte und zwang. So ist wohl die Axt uns schon an die Wurzel gelegt. Fragen wir im Ernst: Was sollen wir denn tun: nach Auschwitz?, so müssten wir wissen, was wir tun sollen, um der Axt ihr Handwerk zu legen. Aber hat denn das Christentum dazu noch eine Vollmacht und eine Kraft?

VII.

Nach dem Holocaust ist mit der Ohnmacht und der Verweigerung unseres Handelns das Christsein selbst in Frage gestellt.

Es wird in Frage gestellt durch die Fragen der Opfer: wie wir Christen mit dem Holocaust eigentlich fertig werden. Es ist in Frage gestellt durch unsere Hilflosigkeit, darauf zu antworten.

Zu erzählen ist hier von der Bewegung einer sog. »Holocaust-Theologie« in Amerika, mit der dort seit Jahren Juden und Christen beschäftigt sind. Sie erreicht uns in Deutschland erst in den letzten Monaten, und man könnte denken, dass hier einfach eine neue Modewelle heranrollt: die Theologie zum Film. Aber dem ist nicht so. Die Filme waren nur ein popularisierter Ausdruck dieser viel älteren und tiefer gehenden Bewegung in Amerika.

In ihr kommen mehrere Gründe zusammen. Vor allem der: Ein Bann löst sich, der über den Opfern lag. Eine dreissigjährige Inkubationszeit des Entsetzens geht zu Ende. Erst langsam kommt zur Sprache, was seit Auschwitz die Seelen, den Verstand, die Sprache gelähmt hatte. Erst jetzt beginnt man, Erfahrungen zu artikulieren, zu ordnen, zu stammeln: Wie konnte das geschehen? Wie konnte das zugelassen werden? Wo waren die Mitmenschen, die hätten helfen können und sollen? Warum kam denn wenigstens der Messias nicht, zu retten? Wo war denn Gottes Gerechtigkeit? Wo blieb denn Gott selbst? Erst jetzt droht man zu versinken im Wirbel dieser unlösbaren Fragen. Erst jetzt scheint sich zu entscheiden,

ob der Glaube verstummen muss, ob er womöglich am Ende ist. Erst jetzt: dreissig Jahre nach Auschwitz.

Die Todesruhe des Entsetzens wurde in Amerika aufgestört von der Vietnam-Erfahrung dieses Volkes. Sollte auch diese Nation fähig sein zu ähnlichen Verbrechen? Sollten auch in ihrer Gesellschaft Kräfte und Strukturen kältester Menschenfeindschaft und Gottlosigkeit alle Hemmungen niederwalzen können, wie es in Deutschland geschehen war?

Und gleichzeitig hatte man zu bangen um den Bestand des Staates Israel, suchte in den Christen wenigstens heute Genossen der Sorge um das jüdische Volk.

Auf eine merkwürdige Weise richtete sich die Hoffnung auf uns Christen in Deutschland, auf Erkenntnisse der Bekennenden Kirche. Was hatte sie zu Auschwitz zu sagen? Was wusste diese evangelische Theologenkirche in Deutschland über die Gerechtigkeit und das Leben oder den Tod Gottes in Auschwitz? Wie haben die Christen in Deutschland auf die Anfechtung Gottes durch den Triumph des Bösen geantwortet? Was hatte der Zeuge Dietrich Bonhoeffer dazu gesagt? Was könnte der Freund und Helfer der Juden Heinrich Grüber zu alledem antworten? Amerikanische Juden und Christen reisten in unserem Land herum, suchten, wen sie finden mochten, studierten die Geschichte des Kirchenkampfes, sprachen mit vielen von uns: und sammelten nur enttäuschende Ergebnisse. In der Judenfrage hatte auch die Bekennende Kirche versagt, zu Auschwitz hatte auch sie kein Wort. Antijudaismus leitete auch nach Auschwitz weiter die theologischen Überzeugungen so vieler im Lebensinsatz bewährter Christen. Dass Auschwitz Gottes Wille war, war die tief überzeugte Antwort, die der amerikanische Rabbiner Rubenstein 1961 von Heinrich Grüber erhielt; für diesen Rabbiner war diese Antwort ein Wendepunkt seiner eigenen Überzeugungen: an diesen Gott, der Auschwitz nicht nur zulässt, sondern will, war nicht mehr zu glauben. Er liess ihn fallen und glaubte nur noch an Gott: »die heilige Nichtsheit«, und an seinen »Messias, den Tod«; »denn nur der Tod, kein anderer Messias, sei nach Auschwitz gekommen«. Rubenstein erzählte von dieser Begegnung zu Hause immer wieder und stärkte dort die Überzeugung: Mit dem Christentum ist es durch und durch nichts, da seine besten Leute noch heute Auschwitz mit Gottes Willen rechtfertigen können. Solche Folgerungen Rubensteins waren extrem, sie waren nicht fürs ganze Judentum typisch.

Andere Rabbiner machten ihre Glaubenslage nicht so abhängig vom Zeugnis christlicher Theologen. Sie fragten ihre eigene jahrtausendealte Tradition durch: Geben die Väter Israels Trost und Antwort auf das Elend, das unserer Generation widerfahren ist, wissen sie Trost Gottes? Ein kanadischer Rabbiner, Emil Fackenheim, fragte alle Antworten der Väter in Bibel und Talmud, in Gottesdienst und philosophischer Tradition ab, wie Gott mit dem weltgeschichtlichen Übel zusammengehe; was ist mit Gottes Gerechtigkeit, wenn das Böse so über uns kommen kann, dass es uns ganz zu vernichten droht? Uralte Fragen Israels, Hiobs Frage, die Frage der Babylonischen Gefangenschaft, nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, nach dem Misslingen der Jüdischen Freiheitskriege, Israels Frage bei jedem neuen Pogrom. Aber keine der alten Antworten, fand Fackenheim, stimmen zu Auschwitz. Kann man Auschwitz Gottes Strafe nennen wegen irgendeines Ungehorsams seines Volkes? Aber für wessen Schuld denn? Für eine Schuld der Vergasten, die sich wie der Gottesknecht als Schafe zur Schlachtbank führen liessen? Für eine Schuld ihrer Väter, die dem Gott Israels treu geblieben sind, sich nicht haben taufen lassen

und dadurch in der Tat mitverantwortlich wurden dafür, dass es noch so viele jüdische Juden zum Vernichten gab? War Auschwitz ein stellvertretendes Opfer, das Israel darbringen musste? Aber für wen eigentlich? Für die Mörder, die die Opfer in die Gaskammer trieben? Oder war Hitler etwa wirklich ein Werkzeug Gottes, um Israel zu lehren, eine Geissel Gottes, wie Nebukadnezar? Schon Titus konnte die Juden so nicht mehr sehen, als er sie aus Jerusalem vertrieb. Schon im Jahre 70 und erst recht nach dem verlorenen Freiheitskrieg 135 n. Chr. fanden Juden das Tor der Gebete zu ihrem Gott verschlossen, nur das Tor der Tränen stand ihnen noch offen, sonst aber war ein Eiserner Vorhang niedergelassen zwischen Gott und seinem Volk. Eigenes Unrecht konnten sie nicht mehr entdecken und hörten nur noch Gott selbst schreien über das Unrecht, das Er, Er allein, über sein Volk hat kommen lassen, als es den Römern unterlag. Hat Gott den Bund gebrochen?

Alle solche Gedanken können nach dem Holocaust jüdische Theologen nicht mehr denken. Nur eine Antwort kennen sie: Von Auschwitz her fällt Israel ein Gebot ins Gewissen: Ihr Juden, gebt Hitler nicht noch nachträglich recht. Etwa so, dass du, überlebendes Israel, jetzt aufhören wolltest, Israel zu sein, dass du jetzt, deines Überlebens überdrüssig, an Selbstmord auch nur denkst, dass du aufhörtest, jüdisch dasein zu wollen und dich an die gleichmacherischen Forderungen dieser Welt verlorest, – dass du etwa jetzt bereit wärest, deinen Gott preiszugeben. Wohl – so hören sie die Stimme von Auschwitz – hat dein Gott dich preisgegeben. Er ist dir untreu geworden. Aber Hitler feierte noch heute seinen letzten Sieg über dich, wenn du's deinem Gott vergelten wolltest mit deiner Untreue gegen ihn. Schrei Ihm, deinem Verräter, ins Gesicht: »Dennoch bleibe ich stets an dir« – und bleibe ein obstinater, widerspenstiger Jude.

Liebe Freunde: Wie mag das alles uns Christen berühren? Unsere Schuld hat uns jedenfalls nicht annähernd so im Kern erschüttern können wie die Qual des Überlebensmüssens die Juden. Ob man nach Auschwitz noch beten könne, wurde der Berliner Bischof Dibelius gefragt. In seiner Abschiedspredigt 1966 antwortete er darauf: »Seit Auschwitz hast du deine Nerven verloren, das ist alles.« Irgendwie hat der Bischof damit jene Unberührtheit und wohl auch Unberührbarkeit des christlichen Glaubens bewiesen, die Juden an uns nur als zynisch und Zeichen letzter Unwahrheit unseres Gottesglaubens ansehen können: Auschwitz – nichts als eine Nervensache!

Gewiss sind uns nach Auschwitz grosse neue Glaubenswahrheiten zugewachsen, die unsere Umkehr fordern und fördern: Antijudaismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist, – Gott hat sein Volk nicht verstossen, – Gottes Bund ist nicht gekündigt, – dem Volk blieb sein Land verheissen, – die Zerstreuung unter die Völker ist nicht die einzige Lebensform für das jüdische Volk, es kann sich, wie alle Völker unter Gottes Himmel die Notordnung eines eigenen Staates geben, – und Israels Treue zur Tora begründet sein Nein zu Jesus Christus. Ein ungeheurer Zuwachs an theologischer Erkenntnis, den wir Christen dem überlebenden Israel verdanken. Aber jetzt stellt sich heraus, dass alle Erneuerung, die wir auch hier in unserer Kirchentagsarbeitsgemeinschaft errungen haben, ein Missverständnis gewesen sein könnte. Wir haben die Klammer nicht bemerkt, in der das in der Erfahrung Israels alles stand: die tiefste Erschütterung seines Gottesglaubens, die Verzweiflung an Gottes Verstummen, das Entsetzen über seinen Verrat, sein Verschwinden ins Leere. Wie immer wir nach Auschwitz gelernt haben mögen, uns an Israels Wegen zu beteiligen – im Tiefsten

haben wir wohl auch jetzt noch nichts von der Wirklichkeit Israels gewusst, haben es uns jedenfalls nicht betreffen lassen. Ja, es stellt sich eine Dimension, die fürchterlichste, unserer Schuld, jetzt erst heraus: dass wir nicht nur am Leben Israels, sondern auch an seinem Glauben schuldig geworden sein könnten. Soviel wir uns wohl Mühe gegeben haben möchten, aus Feinden zu Freunden Israels zu werden: Wir waren es ohne Israels Gotteserschütterung, ohne uns der gleichen geistigen Verdammnis ausgesetzt zu sehen, in der der Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der doch der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist, nach Auschwitz gestürzt ist.

Bestürzung über unsere Gottes-Unerfahrenheit – das kennzeichnet Christsein nach Auschwitz.

Es war ja niemand von uns aufs Maul geschlagen. Mir ist nur ein einziges Zeugnis des Schweigens bekannt geworden. In Dahlem begann Helmut Gollwitzer seine Busstagspredigt am 16. November 1938, nach der Pogromnacht, mit den Worten: »Wer soll denn heute noch predigen? Wer soll denn heute noch Busse predigen? Ist uns nicht allen der Mund gestopft an diesem Tage? Können wir heute noch etwas anderes als nur schweigen? Was hat nun uns und unserem Volk und unserer Kirche all das Predigen und Predigthören genützt die ganzen Jahre und Jahrhunderte lang, als dass wir nun da angelangt sind, wo wir heute stehen, als dass wir heute haben so hereinkommen müssen, wie wir hereingekommen sind? Was muten wir Gott zu, wenn wir jetzt zu ihm kommen und singen und Bibel lesen, beten, predigen, unsere Sünde bekennen, so, als sei damit zu rechnen, dass er noch da ist und nicht ein leerer Religionsbetrieb abläuft! Ekeln muss es ihn doch vor unserer Dreistigkeit und Vermessenheit. Warum schweigen wir nicht wenigstens? Ja, es wäre vielleicht das Richtigeste, wir säßen heute hier nur schweigend eine Stunde lang zusammen, wir würden nicht singen, nicht beten, nicht reden, nur uns schweigend darauf vorbereiten, dass wir dann, wenn die Strafen Gottes, in denen wir ja schon mittendrin stehen, offenbar und sichtbar werden, nicht schreiend und hadernd herumlaufen: Wie kann Gott so etwas zulassen? – ah, wie viele von uns werden's dann ja tun und in ihrer Blindheit keinen Zusammenhang sehen zwischen dem, was Gott zulässt, und dem, was wir getan und gelassen haben!« – Aber zum Schweigen hat uns das Geschehen eben nicht gebracht. Doch *was* haben wir zu reden angesichts des Geschehens?

Die Frage: Wie konnte Gott das zulassen?, muss uns im Halse steckenbleiben. »Denn nicht aus dem Staube geht Unheil auf, nicht sprosst aus der Erde das Leid«, hören wir bei Hiob (5, 6. 7); »vielmehr der Mensch erzeugt das Leid, und die Söhne der Glut fliegen hoch«. Wie konnten wir das zulassen?, ist die einzige Frage, die gilt, wenn Gott noch lebt und gerecht ist in seinem Schweigen.

Liebe Freunde. Auch wir haben eine Fülle von Antworten in unserer Tradition bereit, dass Gott durch das geschichtliche Übel und durch Ozeane von menschlicher Schuld nicht widerlegt werden kann. Wir wissen um den rätselhaften, verborgenen Gott, der weit über den Menschenkindern, göttlich in sich selbst, lebt und in seiner Ferne ein Gericht ist über alles Menschenwesen. »Als die Israeliten am Sinai das Wort ›Ich‹ hörten« – das erste Wort der Zehn Gebote: »Ich« bin der Herr, dein Gott –, »da verliessen alle Seelen Israels ihre Leiber und flohen zu ihm hin, wie es heisst: »Wenn wir seine Stimme hören, werden wir sterben« (5 Mose 5, 25). Hätte Gott wie

am Sinai so etwa in Auschwitz »Ich bin« gesagt und so Israels Leben in sich zurückgenommen? – »Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr; ich bin Gott. Wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich nicht Gott.« Hörte er auf, Gott zu sein, als sie in Auschwitz aufhören mussten, Zeugen zu sein? – »Wenn ich Gott preise, dann ist er lieblich, und wenn ich ihn nicht preise, dann ist er sozusagen lieblich in sich selbst.« Konnte Gott über Auschwitz möglicherweise nur noch lieblich sein in sich selbst? – Diese drei Texte aus jüdischer Tradition halten es für möglich, dass Gott ohne Menschenlob und Menschenzeugnis ganz in sich selbst bleiben kann, der er ist, gewaltig in sich selbst, auch lieblich, doch lieblich nur in sich selbst. Aber wer ist Gott ohne seine Lobsänger? Wer ist Gott ohne seine Zeugen? Was wissen wir vom Gotteszeugnis in Auschwitz?

Wir wissen von denen, die mit dem Sch'ma Jisrael auf den Lippen ins Gas gegangen sind. Wir wissen von der erschütternden Geschichte, die Elie Wiesel aus Auschwitz erzählt (und die ein Grundtext der Theologie nach dem Holocaust geworden ist): Wie drei Häftlinge in Auschwitz gehängt wurden, ein dreizehnjähriger Junge unter ihnen, der zu leicht wog, als dass die Schlinge um seinen Hals ihn schnell hätte ersticken können. Wie dieses Kind einen schrecklich langen Todeskampf hat kämpfen müssen, wie die Häftlinge darum herum antreten und dem ohnmächtig zusehen mussten, wie aus dem hinteren Glied plötzlich eine Stimme zu hören war: »Wo ist Gott?«, und wie eine andere Stimme flüsterte, erschreckend, unvergesslich: »Da, da ist Gott.«

Gott in Auschwitz? Liebe Freunde. Vielleicht ist es unvermeidlich, dass Christen versuchen, Auschwitz mit einer Kreuzestheologie zu bewältigen. Vielleicht müssen Christen, wie Papst Johannes Paul II. es in der vorigen Woche getan hat, Golgatha in Auschwitz suchen und Auschwitz als das Golgatha unserer Zeit erkennen⁵; in jedem Opfer von heute das Opfer Jesu Christi sich wiederholen sehen. – Doch stocke ich. Auch der Schlüssel einer Kreuzestheologie schliesst zu glatt, könnte uns zu leicht zur Hand sein. Wir wissen auch dann immer schon, was wir zu sagen haben. Jesu Tod, verkündet das Wort Gottes, geschah ein für allemal, kennt keine Wiederholung. Jesu Tod, verkündet das Wort Gottes, ist nichts ohne seine Auferstehung von dem Tode, ohne das Leben Gottes. Wo ist in Auschwitz Auferstehung? Wo in der Theologie nach Auschwitz das Leben Gottes; der sogenannten Holocaust-Theologie ist es gerade fraglich geworden. Irrt also Gottes Wort über Jesu Tod?

Und wo vor allem wäre in Auschwitz das Zeugnis der Menschlichkeit Gottes gewesen? Gerade wir Christen, die, anders als Israel, dem menschengewordenen Gott trauen, die im wahren Gott zugleich den wahren Menschen bekennen wollen, im Gottessohn den Menschensohn lieben – Ecce homo, seht: den Menschen – waren in Auschwitz nicht Zeugen der Menschlichkeit Gottes, sind in Auschwitz nicht brüderlich neben Israel, geschweige denn an die Stelle Israels getreten – den einen Pater Maximilian Kolbe ausgenommen –, gerade unser Glaube an die Menschlichkeit Gottes ist den Opfern von Auschwitz widerlegt worden; und wir können nicht mehr widersprechen. Wie Israel irre wird an Gott in seiner Gerechtigkeit, so macht Auschwitz uns Christen irre an der Menschlichkeit Gottes, und so: am Wesen des Christentums.

⁵ S. u. S. 96.

Neue Literatur: *Yehoshua Amir* u. a.: Auschwitz als Herausforderung für Juden u. Christen (s. u. S. 152). (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

⁴ Vgl. 30 Jahre danach: Zum 9. November 1968. Busstagspredigt; gehalten am 16. 11. 1939 von Prof. D. Dr. *Helmut Gollwitzer*, Berlin. In: FrRu XX/1968, S. 25 f. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

In Irrsal und Wirrsal des Gottesgedankens auch wir. Theologie bricht zusammen nach Auschwitz. Und es überkommt uns das Grauen vor allen theologischen Antworten, den behenden, vor den Unerschütterlichkeiten unseres Gewissens, unserer Gewissheiten.

Aber vielleicht, vielleicht kann solch Grauen die Wende werden. Vielleicht die Erschütterung der Anfang. Das Evangelium begann damit, dass ihn alle Jünger verliessen und flohen. Neuer Glaube entsteht aus dem Zusammenbruch alter Gewissheiten. Wenn Christen doch heute ihre stoische Gelassenheit verlieren könnten. Wenn sie doch heute, statt nach theologischen Antworten zu greifen, nach Gott schreien. Wenn sie doch heute sich neben das Israel stellten, dem die Stimme von Auschwitz fides obstinata, Glauben entgegen dem alten Gott, befiehlt. Vielleicht liesse der alte, treue Gott sich dann erbitten, und siehe: Er machte uns neu.

Ich schliesse mit den letzten Worten des Vortrags unseres unvergessenen Robert Raphael Geis am Hannoverschen Kirchentag 1967: »Das Wort des Glaubens in unserer Zeit kann und will nicht mehr pompös-deklamatorisch sein, es ist das ›vielleicht‹ eines zaghaften Hoffens. Doch auch das Wort von Gottes erbarmender Liebe heisst: vielleicht. Vielleicht? . . . Vielleicht.«

2 Die achte Tagung des internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Judentum (Regensburg, 22.—25. 10. 1979^{*1})

Die achte Jahresversammlung des internationalen Verbindungskomitees zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Judentum fand in Regensburg statt. Das Verbindungskomitee setzt sich zusammen aus Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche und solchen des internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen (IJCIC).

Die Bedeutung der in der Bundesrepublik abgehaltenen Tagung wurde durch ein Telegramm von Bundeskanzler Helmut Schmidt an Weihbischof Karl Flügel hervorgehoben:

»Da Sie sich zum ersten Mal in einer deutschen Stadt versammeln, erinnert uns dies nicht nur daran, wie ernst die Folgen der Entfremdung und des Mangels an Verstehen zwischen religiösen Gemeinschaften sind, aber auch daran, wie wichtig die Aufgabe ist, einen Dialog zu suchen auf dem Hintergrund einer belastenden gemeinsamen Erfahrung. Ich glaube, dass Sie in Ihrem Tagungsverlauf Einblicke gewinnen werden, die die Bereitschaft zur Toleranz und zum Dialog nicht nur auf religiöser Ebene fördern werden. Was die Juden in den schmerzlichen Jahren des Nationalsozialismus zu erleiden hatten, ist eine Last, die auch Ihre Bestrebungen in Regensburg angeht. Aus diesem Grunde möchte ich Ihnen meine Dankbarkeit aussprechen, dass Ihr Treffen in der Bundesrepublik Deutschland stattfindet.«

Die Arbeitssitzungen der Konferenz fanden im Hause Heuport der Diözese Regensburg statt.

^{*1} Entnommen mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion aus »sidic. journal of the service international de documentation judéo-chrétienne«, Rom (XII. No. 3 — 1979, S. 29—30): (Presseverlautbarung).

Aus dem Englischen übersetzt.

¹ Zuvor 12. 3. 1979 in Rom (vgl. FrRu XXX/1978. S. 13 ff.; s. u., Anm. 2).

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

Zwei vordringliche Themen wurden auf dieser Konferenz besprochen: *Religionsfreiheit* und *Erziehung zum Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft*. Zum ersten Thema wurden zwei Papiere vorgelegt: *Das Recht auf Religionsfreiheit* von Msgr. Franco Biffi, Präsident der Lateran-Universität (Rom), und *Religionsfreiheit aus jüdischer Sicht* von Dr. Robert Gordis, Professor für Bibelwissenschaft, Jewish Theological Seminary of America (New York).

Das Papier von Msgr. Biffi gab einen Überblick von der Lehre der römisch-katholischen Kirche über die Religionsfreiheit nach Darstellung des sich darauf beziehenden Dekrets des Zweiten Vaticanums und darauf folgender päpstlicher Verlautbarungen. Er analysierte aus der Stellung der Kirche sich ergebende Folgerungen in bezug auf das Verhältnis zwischen Religionen und zwischen Kirche, Gesellschaft und dem Staat.

Professor Gordis umriss die Stellung des Judentums zur Religionsfreiheit aus biblischer, historischer und philosophischer Sicht. Er legte den Begriff der Religionsfreiheit aus der Sicht jüdischer Tradition dar. Die Diskussion der beiden Papiere zeigte Konvergenzen der grundlegenden Begriffe und Ähnlichkeiten von Problemen, denen sich die beiden religiösen Gemeinschaften auf dem Gebiet der Religionsfreiheit gegenübersehen.

Zum zweiten Thema wurden Papiere vorgelegt von Dr. Eugene Fisher, dem Sekretär der nordamerikanischen römisch-katholischen Bischofskonferenz für katholisch-jüdische Beziehungen, von Dr. Günter Biemer, Professor für Pädagogik und Katechetik, Universität Freiburg i.Br., und von Dr. David Silverman, Professor für Religion, Jewish Theological Seminary of America, New York.

Die Papiere der katholischen Seite behandelten das dringende Bedürfnis, neue Lehrmethoden und Lehrpläne auf dem Gebiet des katholisch-jüdischen Dialogs auf allen Ebenen der Erziehung zu entwickeln. Professor Silverman analysierte das Phänomen des Pluralismus in der zeitgenössischen Gesellschaft und seine Folgen auf dem Gebiet der Erziehung zum Dialog. Er diskutierte die Probleme und Möglichkeiten zur kreativen Behandlung des Pluralismus.

Zusätzlich zu den beiden Hauptgegenständen erörterte Dr. Willehad Eckert OP, Prior des Klosters Walberberg, laufende Strömungen des Antisemitismus. Danach legte Bischof Flügel einen detaillierten Entwurf vor von der Arbeit der Deutschen Bischofskonferenz, der des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK) und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Bekämpfung des Antisemitismus, zur Förderung des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland und zur Förderung wissenschaftlicher Forschungsarbeit.

Das Verbindungskomitee nahm Kenntnis von dem kürzlich veröffentlichten »Traktat über die Juden« von Professor Mussner. Die Arbeit ist ein hervorragender Beitrag für das Studium der Bedeutung des Judentums für das Christentum. Beide Delegationen anerkannten den in Zusammenarbeit und gegenseitigem Verstehen erreichten Fortschritt, seitdem das Komitee 1971 seine Arbeit aufnahm^{1/2}.

Die jüdische Gemeinde Regensburg veranstaltete einen Empfang für beide Delegationen im Haus der dortigen jüdischen Gemeinde.

² Zuvor: 14.—16. 12. 1971 in Paris (vgl. FrRu XXIII/1971, S. 93 f.); 18.—20. 12. 1972 in Marseille; 4.—6. 12. 1973 in Antwerpen; 7.—10. 1. 1975 in Rom (in: FrRu XXVII/1975, S. 65 f.); 1.—3. 3. 1976 in Jerusalem (in: FrRu XXVIII/1976, S. 3); 28.—30. 3. 1977 in Venedig (in: FrRu XXIX/1977, S. 96 f.).

Der Oberbürgermeister von Regensburg gab einen Empfang für die Teilnehmer der Konferenz im historischen Rathaus. Oberbürgermeister Dr. Friedrich Viehbacher begrüßte sie, und ihre beiden Vorsitzenden, Prof. Shemaryahu Talmon (Jerusalem) und Msgr. Charles Moeller (Vatikan), hielten Ansprachen. Bischof Dr. Rudolf Gräber hieß die Delegationen herzlich willkommen, und Bischof Flügel verlas das oben erwähnte Telegramm von Bundeskanzler Schmidt. Die Teilnehmer würdigten den inspirierenden Vortrag des Chors der Akademie für katholische Kirchenmusik.

Zum Abschluss der Sitzung besuchten die Delegationen das frühere Konzentrationslager in Flossenbürg. Es wurden Gebete für die hier gestorbenen jüdischen und christlichen Opfer gesprochen, und Bischof Flügel legte einen Kranz zu ihrem Gedenken nieder.

Anwesende Konferenzteilnehmer:

Von jüdischer Seite:

Fritz Becker, World Jewish Congress (Rom) – Rabbiner Balfour Brickner, Union of American Hebrew Congregations (New York) – André Chouraqui, Jewish Council in Israel for Interreligious Consultations (Jerusalem) – Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Europa-Direktor der B'nai B'rith (Riehen, Schweiz) – Théodore Freedman, Direktor des Bezirks der B'nai B'rith (New York) – Dr. Joseph L. Lichten, Konsultor der B'nai B'rith (Rom) – Gerhart M. Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress (Genf) – Zachariah Shuster, Konsultor des American Jewish Committee (Paris) – Prof. Shemaryahu Talmon, Präsident des Jewish Council for Interreligious Relations in Israel (Jerusalem) – Rabbiner Marc Tanenbaum, American Jewish Committee (New York) – Dr. Paul Warszawski, Assistant Director, Latin American Jewish Congress (Buenos Aires) – Prof. Michael Wyschogrod, Senior Konsultor, Synagogue Council of America (New York) – Rabbiner Robert Gordis, Professor am Jewish Theological Seminary (New York) – Prof. David Silverman, Jewish Theological Seminary (New York) – Rabbiner N. P. Levinson, Landesrabbiner von Baden (Heidelberg) – Juan Rosengold, Präsident der Jüdischen Gemeinde (Regensburg).

Von römisch-katholischer Seite:

Prof. Dr. Günter Biemer, Universität Freiburg i. Br. – Msgr. Franco Biffi, Präsident der Lateran-Universität (Rom) – Dr. Jacques Marcel Dubois OP (Jerusalem) – Bernard Dupuy OP, Sekretär der Kommission für die Beziehungen mit den Juden der französischen Bischofskonferenz und Direktor der »ISTINA« (Paris) – Dr. Willehad Eckert OP, Dominikanerkonvent St. Albert (Walberberg) – Dr. Eugene J. Fischer, Sekretär der nordamerikan. kath. Bischofskonferenz für die Beziehungen mit den Juden (Washington DC) – Weihbischof Karl B. Flügel (Regensburg) – Dr. Heinrich Gross, Universitätsprofessor (Regensburg) – Dr. Hanspeter Heinz, Direktor des Generalsekretariats des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK) (Bonn-Bad Godesberg) – Msgr. George Higgins, Social Action Dpt. NCCB (Washington) – Roger Le Deaut CScP, Prof. für Chaldäisch-aramäische Literatur am Päpstlichen Bibelinstitut (Rom) – Msgr. Jorge Mejia, Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (Buenos Aires) – Msgr. Charles Moeller, Vizepräsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen der katholischen Kirche mit den Juden und Generalsekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (Rom) – Msgr. Francis J. Mugavero, Bischof von Brook-

lyn (New York) – Professor Dr. Franz Mussner, Universität Regensburg (Passau) – Msgr. Erich Salzmann, Sekretariat für die Förderung zur Einheit der Christen (Rom).

3 Zweite akademische Konsultation von Theologen der Orthodoxen Kirche und Vertretern des Judentums

Vom 29. bis 31. Oktober 1979 trafen sich Theologen der Orthodoxen Kirche und Vertreter des Judentums zu einer akademisch-theologischen Konsultation. Das Meeting fand unter den Auspizien des Patriarchen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und des Oberrabbiners von Rumänien statt. Es schloss sich an ein im März 1977 in Luzern stattgefundenes Treffen an¹, bei dem beschlossen worden war, eine Reihe solcher Konsultationen in die Wege zu leiten.

Das Bukarester Treffen war das Ergebnis gemeinsamer Bemühungen des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambésy und des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Beratungen (IJCIC).

Die orthodoxen Teilnehmer kamen von Rumänien, Bulgarien, Griechenland, Zypern, Frankreich und der Schweiz; die jüdischen Teilnehmer aus Israel, Rumänien, Schweiz, Griechenland, Frankreich und USA. Das Konferenzthema lautete: »Tradition und Gemeinschaft im Judentum und in der Orthodoxen Kirche«. Die Sitzungen wurden von H. E. Metropolit Damaskinos von Tranoupolis, Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, und von Prof. Shemaryahu Talmon (Hebräische Universität, Jerusalem und Vorsitzender des IJCIC) geleitet.

Die Teilnehmer wurden von H. B., dem Patriarchen der Rumänischen Orthodoxen Kirche, im Palast des Patriarchen und von H. E., dem Oberrabbiner von Rumänien, im Jüdischen Gemeindezentrum empfangen.

Die folgenden Vorträge wurden gehalten:

Prof. Michael Wyschogrod (City Universität von New York): »Tradition und Gesellschaft im Judentum«;

Rev. Elias Jones-Golitzin (Institut für Bibelstudien, theologische Fakultät, Lausanne): »Die Rolle der Bibel in der orthodoxen Tradition«;

Rev. Cyril Argenti (Marseilles): »Tradition und Bibel in der Orthodoxen Kirche«;

Rev. Dumitru Abrudan (Institut für Theologie, Sibiu, Rumänien): »Die Rolle verschiedener Traditionen im Leben der Orthodoxen Kirche«;

Slavco Valcanov Slavov (Dozent an der Theologischen Akademie, Sofia): »Friede und Gerechtigkeit in der biblischen Tradition«;

Prof. Israel Singer (City Universität von New York): »Jüdische Gemeinschaft im Licht der jüdischen Tradition«.

Die Diskussion drehte sich um die Beziehung zwischen Schrift und Tradition, wobei die Betonung auf der Interpretation der Schrift durch die Tradition lag. Beide Seiten waren sich darüber einig, dass die Interpretation unauflöslich mit dem Text der Schrift verbunden ist. Tradition ist hauptsächlich und vor allem Offenbarungstradition. Es wurde von beiden Seiten betont, dass Schrift und Tradition in einer Glaubensgemeinschaft entstanden, die sie bewahrt, interpretiert und auf das tägliche Leben anwendet als Autorität und Quelle ihrer Identität.

Die Schrift und ihre Interpretation gehen aus der Offenbarung hervor und sind ein Teil jener Offenbarung, de-

ren Quelle in Gott ist, der sich Moses am Sinai geöffnet hat.

Man stellte fest, dass die jüdische Tradition der schriftlichen und mündlichen Tradition am Berge Sinai in der Orthodoxen Christlichen Tradition eine Parallele hat. Nach der letzteren offenbarte sich Gott am Sinai in Seiner »ungeschaffenen« göttlichen Glorie; auf diese Weise wurde Moses inspiriert, Seinem erwählten Volk das »geschaffene« schriftliche Gesetz zu geben.

Es ging aus der Diskussion hervor, dass Gottes Selbstoffenbarung vor Moses von überragender Bedeutung sowohl für jüdisches als christlich-orthodoxes Glaubensverständnis und spirituelles Leben ist.

Man stellte fest, dass trotz der wohlbekannten Glaubensunterschiede auch Gebiete der Übereinstimmung und Ähnlichkeit bestehen, um die es sich verlohnt, in späteren Konferenzen darauf zurückzukommen.

Man schlug vor, die Auswirkungen der hier diskutierten Begriffe auf das geistige und gesellschaftliche Leben im Judentum und in der Orthodoxen Kirche näher zu untersuchen.

H. E. Dr. Moses D. Rosen, Oberrabbiner von Rumänien, und H. G. Bischof Antonie, Patriarch-Vikar, gaben Analysen des religiösen Lebens in Rumänien vom jüdischen und orthodoxen Standpunkt aus.

Dr. Gerhart M. Riegner, Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, behandelte die hauptsächlichsten jüdischen Anliegen in der Welt. H. E. Metropolit Damaskinos informierte die Konferenz über die wichtigsten Entwicklungen im Leben der Orthodoxen Kirche.

Anwesende Konferenzteilnehmer:

Von jüdischer Seite:

Rabbi Balfour Brickner, Union of American Hebrew Congregations, New York – Dr. André Chouraqui, Jewish Committee in Israel for Interreligious Consultations, Jerusalem – Michael J. Klein, World Jewish Congress, Genf – Dr. Gerhart M. Riegner, World Jewish Congress, Genf – Dr. Moses D. Rosen, Chief Rabbi of Romania, Bukarest – Rabbi Elie Sabetai, Central Board of Jewish Communities in Griechenland, Athen – Zachariah Shuster, American Jewish Committee, Paris – Prof. Israel Singer, World Jewish Congress, New York – Prof. Shemaryahu Talmon, Jewish Committee in Israel for Interreligious Consultations, Jerusalem – Prof. Michael Wyschogrod, Synagogue Council of America, New York.

Von orthodoxer Seite:

Rev. Prof. Dumitru Abrudan, Institute of Theology, Sibiu, Rumänien – Bishop Antonie, Patriarch-Vikar, Bukarest – Rev. Cyril Argenti, Marseilles – Rev. Prof. Ion Bria, World Council of Churches, Genf – Rev. Emilian Cornitescu, Institute of Theology, Bukarest – Metropolitan Damaskinos of Tranoupolis, Orthodox Centre, Chambésy – Rev. Elias Jones-Golitzin, Institute of Biblical Studies, Theologische Fakultät Lausanne – Rev. Vassilios Karayannis, Orthodox Centre, Chambésy – Rev. Prof. John S. Romanides, Universität Thessaloniki – Slavco Valcanov Slavov, Academy of Theology, Sofia.

Beobachter:

Rev. Prof. Mircea Chialda, Institute of Theology, Bukarest – Rev. Prof. Athanase Negoita, Institute of Theology, Bukarest – Rev. Nicolai Goranov, Bulgarian Orthodox Parish in Bukarest – Rev. Dr. Zareh Baronian, Armenian Diocese in Bukarest.

4 Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau (7. Juni 1979)*

»Der Sieg, der die Welt besiegt hat, ist unser Glaube« (1 Joh 5, 4). Diese Worte aus dem Brief des heiligen Johannes kommen mir in den Sinn, und sie ergreifen mich zutiefst, wenn ich an diesem Ort weile, an dem ein besonderer Sieg durch den Glauben errungen wurde. Durch den Glauben, der die Liebe zu Gott und zum Nächsten weckt, die einzige Liebe, die grösste Liebe, die, welche bereit ist, »das Leben für die Freunde hinzugeben« (vgl. Joh 15, 13; 10, 11). Es war also ein Sieg durch die Liebe, die den Glauben zum äussersten, letzten Zeugnis befähigt. Dieser Sieg durch Glauben und Liebe wurde an diesem Ort von einem Mann errungen, der den Namen Maximilian Maria trägt. Sein Familienname ist Kolbe, »von Beruf« (wie es in den Registern des Konzentrationslagers verzeichnet steht): katholischer Priester, seine Berufung: Sohn des heiligen Franziskus, von Geburt: Sohn einfacher, arbeitsamer und frommer Eltern, Weber aus der Umgebung von Lods, durch Gottes Gnade und nach dem Urteil der Kirche ein Seliger. Diesen Sieg durch Glauben und Liebe hat dieser Mann an diesem Ort errungen, der im Zeichen der Leugnung des Glaubens – des Glaubens an Gott und des Glaubens an den Menschen – und einer radikalen Verhöhnung nicht nur der Liebe, sondern aller Zeichen der menschlichen Würde und der Menschlichkeit errichtet wurde.

Diese Anlage wurde auf dem Fundament des Hasses und der Verachtung des Menschen errichtet, im Namen einer entarteten Ideologie. Sie wurde auf Grausamkeit gebaut. Zu ihr führt ein heute noch vorhandenes Tor mit der zynischen Inschrift: »Arbeit macht frei«, denn zu ihrer Aussage stand die Wirklichkeit in einem radikalen Widerspruch. An diesem Ort schrecklichen Mordens, das vier Millionen Menschen verschiedener Nationen den Tod brachte, hat Pater Maximilian einen geistigen Sieg errungen, der dem Sieg Christi ähnlich ist, indem er freiwillig den Tod im Hungerbunker auf sich nahm – für einen Bruder. Dieser Bruder lebt heute noch in Polen.

Doch war er – Maximilian Kolbe – der einzige, der einen Sieg errang, den seine Mitgefangenen sofort spürten und den bis heute Kirche und Welt empfinden? Mit Sicherheit wurden hier viele ähnliche Siege errungen, so etwa der Tod im KZ-Krematorium, den die Karmeliterin Schwester Benedikta vom Heiligen Kreuz, mit bürgerlichem Namen Edith Stein, erlitten hat, die berühmte Schülerin Husserls, die zu einer Zierde der heutigen Philosophie in Deutschland geworden ist und einer jüdischen Familie aus Breslau entstammt. An diesem Ort, an dem die Würde des Menschen auf so schreckliche Weise mit Füßen getreten wurde – der Sieg eines Menschen durch Glaube und Liebe! Kann sich eigentlich noch jemand wundern, dass der Papst, der in diesem Land geboren und erzogen wurde, der Papst, der auf den Stuhl des heiligen Petrus aus jener Diözese kam, in deren Gebiet das Lager Auschwitz liegt, seine erste Enzyklika mit den Worten »Redemptor hominis« begonnen hat – und dass er sie insgesamt der Sache des Menschen widmete, der Würde des Menschen, seinen Bedrohungen und schliesslich seinen Rechten? Unveräusserlichen Rechten, die so leicht mit Füßen getreten und zunichte gemacht werden können durch »len Menschen!

* In: »Herder-Korrespondenz« (33/7), Freiburg i. Br., Juli 1978, S. 356 f. Die Würde des Menschen mit Füßen getreten. Ansprache von Papst Johannes Paul II. in Auschwitz.

Es genügt, ihn in eine andere Uniform zu stecken, ihm einen Gewaltapparat und Vernichtungsmittel zur Verfügung zu stellen, es genügt, ihm eine Ideologie umzuhängen, in der die Rechte des Menschen den Erfordernissen des Systems unterworfen werden, so vollständig, dass sie faktisch nicht mehr existieren.

Ich komme heute als Pilger hierher. Man weiss, dass ich oft hier war – und wie oft! Und viele Male bin ich in die Todeszelle von Maximilian Kolbe hinabgestiegen, stand ich vor der Mauer des Todes und bin zwischen den Trümmern der Krematorien von Birkenau umhergegangen. Ich konnte als Papst den Besuch hier nicht auslassen. Ich komme also zu diesem besonderen Heiligtum, in dem sozusagen der Patron unseres so schweren Jahrhunderts geboren wurde, ähnlich wie vor 900 Jahren der heilige Stanislaus, der Patron der Polen, unter dem Schwert in Rupella. Ich komme, um gemeinsam mit euch allen zu beten, die ihr heute hierhergekommen seid – gemeinsam mit ganz Polen und mit ganz Europa. Christus will, dass ich als Nachfolger des Petrus vor der Welt Zeugnis gebe für das, was die Grösse des Menschen unserer Zeit und zugleich sein Elend ausmacht, was seine Niederlage und was sein Sieg ist.

So komme ich also und beuge mein Knie auf diesem Golgota unserer Zeit, vor diesen Gräbern, die grossenteils keine Namen tragen wie das grosse Grab des Unbekannten Soldaten. Ich knie vor allen Tafeln, die eine lange Reihe bilden und auf denen das Andenken an die Opfer von Auschwitz in diesen Sprachen geschrieben steht: Polnisch, Englisch, Bulgarisch, Zigeunersprache, Tschechisch, Dänisch, Französisch, Griechisch, Hebräisch, Jiddisch, Spanisch, Flämisch, Serbokroatisch, Deutsch, Norwegisch, Russisch, Rumänisch, Ungarisch und Italienisch.

Ich verweile am Ende gemeinsam mit euch, liebe Teilnehmer dieser Begegnung, vor der Tafel mit der hebräischen Inschrift. Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ›Vater unseres Glaubens‹ ist (vgl. Röm. 4, 12), wie Paulus von Tarsus es ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ›Du sollst nicht töten‹, hat an sich selbst in besonderem Ausmass erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen. Ich habe noch eine ausgewählte Tafel in russischer Sprache. Wir wissen, von welchem Volk sie spricht, welchen Anteil dieses Volk an dem schrecklichen Krieg um die Freiheit der Völker hatte, und auch an dieser Tafel können wir nicht gleichgültig vorbeigehen.

Schliesslich die letzte Tafel, in polnischer Sprache. Sechs Millionen Polen haben im Zweiten Weltkrieg ihr Leben verloren, ein Fünftel der Nation. Ein Abschnitt mehr des jahrhundertelangen Kampfes dieser Nation, meiner Nation, für ihre fundamentalen Rechte unter den Völkern Europas, ein weiterer lauter Schrei für das Recht auf einen eigenen Platz auf der Landkarte Europas, eine weitere schmerzhaft Schuld für das Gewissen der Menschheit. Auschwitz ist eine große Schuld¹. Man kann es nicht nur besichtigen oder aufsuchen, man muss sich hier mit Furcht fragen, wo die Grenzen des Hasses, die Grenzen der Vernichtung des Menschen durch den Menschen, die Grenzen der Grausamkeit liegen. Auschwitz ist ein Zeugnis des Krieges. Der Krieg bringt ein aussergewöhnliches Ansteigen des Hasses, der Zerstörung und der Grausamkeit mit sich. Und wenn man auch nicht leugnen kann,

dass er auch neue Möglichkeiten menschlichen Mutes, der Tapferkeit und der Vaterlandsliebe offenbart, so überwiegt bei einem Vergleich doch die negative Seite. Sie überwiegt immer mehr, weil die Zerstörungskraft der von der modernen Technik erfundenen Waffen von Tag zu Tag anwächst. Verantwortlich für den Krieg sind aber nicht nur die, die ihn direkt anzetteln, sondern auch jene, die nicht alles in ihrer Macht Liegende tun, um ihn zu verhindern.

Es sei mir an dieser Stelle erlaubt, die Worte zu wiederholen, die Paul VI. vor der Organisation der Vereinten Nationen gesprochen hat: ›Die Erinnerung müsste genügen, dass das Blut von Millionen von Menschen, unzählbare und unerhörte Leiden, nutzlose Gemetzel und schreckliche Ruinen den Pakt, der euch einigt, begründet haben. Dieser Eid müsste die künftige Geschichte der Welt ändern: Nie wieder Krieg, nie wieder Krieg! Der Friede, der Friede muss die Gesetze der Völker und der gesamten Menschheit bestimmen!‹ (AAS 57 [1965] S. 881).

Wenn jedoch diese grosse Mahnung von Auschwitz, der Schrei der hier gemarterten Menschen, Frucht für Europa – und auch für die Welt – bringen soll, dann muss man alle Konsequenzen aus der Erklärung der Menschenrechte ziehen, wie Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika ›Pacem in terris‹ betont hat. In ihr wird ja in feierlichster Form allen Menschen die Personenwürde zuerkannt, wird als Konsequenz ihr grundlegendes Recht verkündet, in Freiheit nach der Wahrheit zu suchen, das Gute und Rechte zu tun, dazu das Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Zugleich werden weitere Rechte verkündet, die mit jenen grundlegenden verbunden sind (›Pacem in terris‹, AAS 55 [1963] S. 295–296).

Es gilt zurückzukehren zur Weisheit des Altmeisters Pawel Wlodkowic, des Rektors der Jagellonen-Universität von Krakau, und die Rechte der Nationen zu sichern: ihre Rechte auf Existenz, auf Freiheit, auf Unabhängigkeit, auf eine Kultur und eine echte Entwicklung. Wlodkowic schreibt: ›Wo die Macht stärker wirkt als die Liebe, sucht man die eigenen Interessen und nicht Jesus Christus, folglich entfernt man sich leicht von der Norm des göttlichen Gesetzes... Jede Art von Recht steht gegen den, der diejenigen bedroht, die in Frieden leben wollen, dagegen stehen das staatliche... und das kanonische Recht..., auch das Naturrecht nach dem Prinzip: ›Was du für dich selbst willst, das tu auch dem anderen‹. Dagegen steht schliesslich das göttliche Recht, denn... im Gebot ›du sollst nicht stehlen‹ wird jede Art von Raub verboten und im Gebot ›du sollst nicht töten‹ jegliche Gewalt‹ (Paul Wlodkowic, *Saeventibus*, 1415, tract. II solutio quaest. 4a, vgl. J. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawla Wlodkowica*, Warschau 1968). Nie soll sich einer auf Kosten des anderen um den Preis der Versklavung, der Eroberung, der Schmähung, der Ausbeutung und des Todes hervortun! Diese Worte spricht zu euch der Nachfolger Johannes' XXIII. und Pauls VI. Es verkündet sie gleichzeitig ein Sohn der Nation, die im Verlauf ihrer Geschichte von den anderen vielfaches Unrecht erfahren hat. Er spricht sie aber nicht, um anzuklagen, sondern zur Erinnerung. Er spricht im Namen aller Nationen, deren Rechte verletzt und vergessen werden. Die Wahrheit und die Sorge um den Menschen treiben ihn dazu.

Heiliger Gott, heiliger starker, heiliger Unsterblicher! Von Pest, Hunger, Feuer und Krieg – auch vom Krieg erlöse uns, Herr! Amen.

¹ S. auch in: FrRu XXX/1978, S. 98.

5 Dank an Dr. Robert M. W. Kempner:*

Ein Leben im Zeichen der Gerechtigkeit

Von Johann Mautner

Mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion entnehmen wir den folgenden Beitrag der »Jüdischen Rundschau »Maccabi«*. Das darin zum Ausdruck kommende Zeugnis möchten wir auch den Lesern des »Rundbriefs« bekanntgeben in besonderer Dankbarkeit für Dr. Robert Kempner. — (Gertrud Luckner).

Dem aus Deutschland stammenden amerikanischen Juristen Dr. Robert M. W. Kempner war beim Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg (1945) zunächst die Aufgabe des stellvertretenden Hauptanklägers übertragen worden. Bald darauf übernahm er in einem Teilabschnitt der Nürnberger Prozesse, in dem sogenannten »Wilhelmsstrassenprozess«, die Funktion des Hauptanklägers. Der Name Kempner ist nicht nur den meisten Deutschen, sondern auch der Mehrheit der Europäer erst von jenen Tagen her, also seit 1945/46 bekannt. Aber man muss noch weiter in der Geschichte zurückgreifen, wenn man den Lebensweg und die Rolle, die dieser ebenso bedeutende wie mutige Jurist in Deutschland gespielt hat, tatsächlich geschildern will.

1932: Die Weimarer Republik wird von heftigen Fieberanfällen geschüttelt. Die Atmosphäre hat etwas von dem Erdrückend-Stickigen eines Krankenzimmers, das sich jeden Augenblick zum Sterbezimmer wandeln kann. Das Gespenstische, das sich über Deutschland zusammenbraut, wirft sein Menetekel an die Wand. Die Meinungen sind geteilt: zwischen Morgenluft witternden Opportunisten, Verharmlosern und Warnern: Es ist fünf Minuten vor Zwölf – da verteilen Kolporteure eine Broschüre, deren Titel wie ein Alarmzeichen aufschreit: »Justizdämmerung/Auftakt zum Dritten Reich«. Die Broschüre ist eine einzige Warnung. Der Autor, Robert M. W. Kempner – wer ist er? – warnt die Parteien, die Politiker, den Mann auf der Strasse, die Weltöffentlichkeit vor Hitlers kaltem Zugriff, seinem rückhaltlosen Kampf um Macht. Kempner fordert, gegen Adolf Hitler unverzüglich Anklage zu erheben: »wegen Vorbereitung zum Hochverrat und wegen Meineids«. Sofern es der Ausgang des Verfahrens zulassen wird, soll Hitler als Ausländer ausgewiesen und die SA soll mit einem Schlag aufgelöst werden. – Die schmale Schrift kämpft wie ein zerbrechliches Boot gegen eine Sturmflut; und geht im Trubel der Geschehnisse unter.

Robert M. W. Kempner, geboren 1899 in Freiburg i. Br., Sohn eines bekannten jüdischen Ärzte-Forscher-Ehepaars, stand damals im preussischen Staatsdienst, als Richter, als Staatsanwalt, zuletzt als Justitiar im Ministerium des Innern in Berlin. Ausserdem dozierte er an der Hochschule für Politik. Aber über seinen engeren Wirkungsbereich hinaus ist sein Name noch reichlich unbekannt.

1933: Nicht wie im Theater, unhörbar und verheissungsvoll, sondern mit dröhnendem Gepolter hebt sich der Vorhang vor der Welttragödie: Hitler reisst die Macht im Staate an sich. Sofort beginnt auch die Ausschaltung der Widersacher, aber sie läuft nach einem raffiniert ausgeheckten Stufenplan an, wie alles, was Hitler ausklügelt. Noch sitzen die neuen Herren Deutschlands nicht so fest in den Sätteln, dass sie sich rigorose Schnellverfahren oder Standgerichte leisten könnten; Einschüchterung, Hetze, Pogrome stehen zunächst auf dem Programm. Kempner wird über Nacht seiner Ämter enthoben, von der Gestapo ergriffen, zermürbenden Verhören unterzogen und danach, auch dies genau nach Plan,

wieder auf freien Fuss gesetzt. Natürlich wird er beschattet.

Auch der perfektteste Polizeistaat hat seine Pannen. Einer solchen Panne verdankt Kempner seine Errettung; es gelingt ihm, nach Italien zu fliehen. Aber nur wenige Jahre später werden die schlimmsten Befürchtungen Wirklichkeit; Hitlers Macht schwillt an zum alles verschlingenden Moloch, zur Geissel, die ganz Europa bedroht. Unter dem Zwang der Ereignisse muss Kempner seine Lehrtätigkeit in Florenz aufgeben. Zwischenaufenthalt in Südfrankreich, dann trifft er, September 1939, in den Vereinigten Staaten ein.

Kempners souveräne Kenntnis des deutschen Rechts, sein fundiertes Wissen auf dem Gebiet des internationalen Strafrechts, seine Erkenntnisse in der vergleichenden Rechtswissenschaft kommen zunächst den Hörern der Pennsylvania University zugute. Inzwischen amerikanischer Staatsbürger – Hitler hat ihn »ausgebürgert« –, widmet er sich intensiv der Lehrtätigkeit, aber mindestens ebenso intensiv blickt er hinüber auf den Fortgang der europäischen Tragödie. Schon gegen Ende des Dramas – Hitlers Untergang zeichnet sich immer greifbarer ab – wird Kempner von zwei amerikanischen Ministerien, dem US-Kriegs- und dem US-Justizministerium, als Berater herangezogen.

Von Göring bis zu Hitlers Chauffeur

1945: Als Mitglied des Stabes von Robert H. Jackson, dem amerikanischen Hauptankläger beim Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg, kehrt Kempner nach Deutschland zurück. Im ersten Nürnberger Prozess stellvertretender Hauptankläger, wird er zunächst mit den Verhören betraut, den Einvernahmen sowohl des harten Kerns des Verbrecherregimes als auch der Hunderte von Handlangern und Randfiguren darum herum. Die Tour der Vernehmungen führt von Göring bis zum Hohenzollernprinzen August Wilhelm, von Hitlers Chauffeur und Büropersonal bis zu seinem Zahnarzt. Übertragen wird ihm insbesondere auch die Anklage gegen den ehemaligen Reichsinnenminister Frick. Ein Jahr später fungiert Kempner als Hauptankläger im sogenannten »Wilhelmsstrassenprozess«. Vor ihm sitzt die geschlossene Clique der Schreibtischtäter in Hitlers Aussenamt. Dennoch: »Ohne Hass und Zorn, ohne Ressentiments, nur auf der Grundlage des Rechts und der internationalen Rechtsnormen« soll vorgegangen und geurteilt werden – das ist die Einstellung des Anklägers Kempner, die sich voll mit der prinzipiellen Leitlinie seiner amerikanischen Kollegen deckt. Wenn die Sowjets in Nürnberg gegen jeden Freispruch, gegen diese oder jene »zu milde« Strafe sogleich energisch Einspruch erheben, so protestieren sie im Grunde nur gegen die hohe Rechtsauffassung der Majorität des internationalen Gerichtshofes, für die ihnen jedes Gespür abgeht.

Der frühere deutsche Oberregierungsrat, der korrekte preussische Beamte Kempner ist weder ein Befürworter blinder Revanche noch ein Freund bürokratischer Penibilität. Weitaus mehr ist der Rechtswissenschaftler und Psychologe Kempner interessiert an den inneren Konflikten, an dem Zwiespalt zwischen dienstlichem Gehorsam und den Geboten der Humanität, an dem Versagen von Gewissen und Menschlichkeit, an den Grenzüberschreitungen zur Kriminalität. Und so nutzt er sein gigantisches protokollarisches Material bald zu wissenschaftlicher Durchleuchtung und Klärung. Aus dem Ankläger Kempner wird einer der gewissenhaftesten Chronisten der jüngsten Geschichte. In der Nachkriegszeit legt er

* Zum 80. Geburtstag von Robert M. W. Kempner. Ein Leben im Zeichen der Gerechtigkeit »Jüdische Rundschau Maccabi« (38/41), Basel, 11. 10. 1979, S. 15.

Buch um Buch vor: »Das Urteil im Wilhelmsstrassenprozess«, »German Police Administration«, »Eichmann und Komplizen«, »SS im Kreuzverhör«, »Edith Stein und Anne Frank – Zwei von Hunderttausend«, »Die Ermordung von 35 000 Berliner Juden«, »Das Dritte Reich im Kreuzverhör«. Neu aufgelegt wird 1964 auch Kempners Mahnschrift »Justizdämmerung/Auftakt zum Dritten Reich«. Fast nicht auszudenken, welchen anderen Verlauf die Geschichte genommen hätte, wieviele hunderttausend Menschen hätten gerettet werden können, wenn Kempners Warnruf von 1932 nicht in den Wind geschlagen worden wäre ...!

Der Kampf geht weiter

1979: Dr. Robert M. W. Kempner feiert in diesen Tagen (17. Oktober) seinen 80. Geburtstag. Er hat das vielleicht gefährdetste und aufregendste Leben eines Juristen unserer Zeit geführt. Aber er zieht sich auch heute noch nicht zurück. Er lebt und arbeitet abwechselnd in den USA und in Frankfurt am Main, wo er seit 1951 seine Anwaltskanzlei hat. Nach wie vor beschäftigen ihn die durch das Dritte Reich ausgelösten Rechtsprobleme, nach wie vor greift er in die noch anstehenden einschlägigen Verfahren ein. So schloss er sich in den letzten Jahren einer Reihe von Schwurgerichtsprozessen als Nebenkläger an, in den Prozessen um die Ermordung des Mädchens Anne Frank und der Karmeliterin Edith Stein im Harster-Fechner- und Auschwitzprozess. Neuerdings betreibt er im Auftrag der Familie des Holländers van der Lubbe die Wiederaufnahme des Reichstagsbrandprozesses, in dem bekanntlich der Holländer Marinus van der Lubbe der Brandstiftung bezichtigt und zum Tode verurteilt worden war. Die Unschuld des von den Nazis als Sündenbock Herangeschleppten und Hingerichteten kann jetzt aufgrund des neuen Beweismaterials zweifelsfrei nachgewiesen werden. Auch hinsichtlich des in Betracht kommenden Gerichts ist vom Karlsruher Bundesgerichtshof bereits eine Entscheidung getroffen worden. Zuständig ist eine Strafkammer beim Landgericht Berlin.

Nachschrift der Red. d. FrRu: Hinweisen möchten wir auch auf die Dokumentationen, herausgegeben von der Ehefrau von Dr. Kempner: *Benedicta Maria Kempner*, u. a. »Nonnen unter dem Hakenkreuz« (s. u. S. 153).

6 Dr. Arthur Bergmann — in memoriam 15. 12. 1906 (Berlin) – 26. 10. 1979 (Jerusalem)

Es ist und bleibt ein besonderes Privileg, Dr. Bergmann gekannt zu haben. Sein Hinscheiden hinterlässt eine tiefe Lücke — für viele. Die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit bedeutet dauernde Ermutigung, Dankbarkeit und tiefe Verehrung.

Dr. Arthur Bergmann war mit seiner Familie 1933 aus Berlin in das damalige Palästina eingewandert. Auf seinen internationalen Fahrten kam er nach dem Krieg — anlässlich seiner vielfältigen Aufgaben —, mehrmals im Jahre, jahrelang zu kurzen Besuchen u. a. nach Europa und in die Bundesrepublik, auch in Freiburg »vorbei«. Wann wäre ein Besuch ihm zuviel gewesen, wenn er jemanden damit eine Freude machen konnte? Etwa fragend: »Kann ich vielleicht etwas helfen?« Für ihn »ging mit der Bundesbahn immer noch »sein nächster Zug«. Folgende auszugsweise entnommenen Würdigungen von Dr. Wille, Zürich¹, und von Dr. Ernst Katzenstein, Direktor der »Conference on Jewish Material Claims against Germany«, Frankfurt a. M./Jerusalem², dürfen mit freundlicher Genehmigung der Verfasser und ihrer Redaktionen hier als Dankeswort für Dr. Bergmann stehen und für das durch sein Leben gegebene Zeugnis. Gertrud Luckner

Aus: »Das Neue Israel«¹

Bis zu seinem Hinscheiden war Arthur Bergmann eine Minorität gewesen, bestehend aus ihm selbst, eine der

wenigen Minderheiten, mit welcher seine Umwelt ernsthaft rechnen musste. Scharf denkend, klarsichtig, warmherzig, wohlütig im Verborgenen, im Grossen aber öffentlich um eine gerechte menschliche Gesellschaft kämpfend, im Einzelfall und für die Gesamtheit, keineswegs wie etwa Don Quichotte, sondern unvergleichbar, man wird einst sagen: wie Bergmann. Seine Taten standen seinen Eigenschaften nicht nach; seine Eigenschaften waren die Grundlagen des Kategorischen Imperativs, dem Fühlen und Denken die Tat folgen zu lassen ... Kennzeichnend sind seine kritische Analyse der menschlichen Situation, gegründet auf historischem Wissen und der Erkenntnis der in die Zukunft weisenden politischen und politisch-ökonomischen Linien, sein differenziertes Urteil über Dekadenz und Aufstieg, sein tief »optimistischer Pessimismus« (die Stärkeren der jetzt herrschenden Schichten und was sie treiben führt zum Niedergang, und gleichzeitig bleibt der Same zur menschlichen Renaissance in einem Teil der jetzt Schwachen, auf die Zeit seines Aufbrechens wartend, Hoffnung erweckend). Zu Folge seiner Selbstlosigkeit, fast allen Kräfte-, Sach- und Geldverbrauch für produktive Ziele benützend, war Bergmann innerlich unabhängig wie kaum ein zweiter, dermassen stark, dass kein Sturm in höchst bewegtem Leben in einer Zeit der öffentlichen und daher vermehrter privaten Katastrophen an seine innere Freiheit heran konnten. Wo der Schwache Hilfe, der Schwächling Anlehnung braucht, war er der Gebende ...

Arthur Bergmann war seiner Profession nach Rechtsanwalt in Israel und nach Wiederherstellung früherer Rechte an Juden in Deutschland zugelassen am (höchsten) Kammergericht Berlin; er übte diesen Beruf, leidenschaftlich für das Recht kämpfend, bis zuletzt aus. Er nahm dafür keinen Lohn an und zahlte alle Kosten aus eigener Tasche. Ein zweiter Beruf war der eines Certified Chartered Accountant (Beglauigter Buchprüfer); die Prüfung hierzu legte er noch unter den Engländern in Palästina ab. Die Kenntnisse dieses Berufes kamen ihm in Ausübung seiner anderen Tätigkeiten zugute. Seine überdurchschnittlichen ökonomischen Einsichten (einer der wenigen Ökonomen, welchen die Grenzen dieses Wissensgebietes bekannt waren) machten sich die Staaten Israel und Burma (1956, 1958) zunutze. Er war Mitbegründer des israelischen Finanzministeriums (1949 bis 1953), verantwortlich für die Staatseinnahmen, Direktor der Einkommensteuerbehörde, 1953 (einige Jahre) stellvertretender Leiter, dann Leiter der israelisch-deutschen Einkaufsmission (unter Dr. Shinnar) in Köln [der Vorgänger der Israelischen Botschaft in der Bundesrepublik], Gründer und Generaldirektor (1962) der staatlichen Schiffahrtsbank, als deren Präsident er kürzlich, bei Übergang der Bank in private Hände, berufen wurde. Sein Hauptgebiet während Jahren war das der Wiedergutmachung und Entschädigung aus Deutschland, dem Finanzminister als Berater dienend und zahllosen individuellen Berechtigten als militanter Vertreter ihrer Rechte, »ehrenhalber« hingegeben. Bergmann leitete das Komitee für einen israelisch-österreichischen Vertrag und ein Reparationsabkommen. 1970 wurde er in den Rat des Nationalen Versicherungs-Institutes berufen. Unablässig war er auf nationalem und auf internationalem Gebiet um die rechtliche Verbesserung der Sozialversicherung tätig³. [Betrauern werden ihn u. a. in besonderer Weise auch die Blinden in Israel. Auch ihren Anliegen galt sein Einsatz in vielfacher Weise.]

¹ In: »Das Neue Israel« (32/6), Zürich, Dezember 1979, S. 309 f.
² S. u. S. 100.

³ Vgl. u. a. auch »The Jerusalem Post«, 29. 10. 1979 (»Economist Arthur Bergmann laid to rest. Appreciated and highly respected«).

In der zur Bank-Leumi-Gruppe gehörenden Union Bank (Bank Igud) war er Verwaltungsrat. Stiftungen gemeinnütziger Art waren ihm anvertraut worden, und er verwaltete deren Fonds mit höchster Umsicht . . .

Das Museum for Islamic Art in Jerusalem sowie das baulich diesem angegliederte Altersheim für Akademiker und deren Ehegatten gehörten zu den Aufgaben, die er von der 1969 verstorbenen englisch-jüdischen Philanthropin Vera Bryce Salomons als zentral leitende Hauptperson anvertraut erhielt . . . Bald wird ein Zubau seinen Namen haben. Arthur Bergmann interessierten weder Ämter noch Titel noch äussere Ehrbezeugung. Er war selbstgenügsam und bescheiden. Seine Tätigkeit spross in jedem einzelnen Fall über die Enge einer Amtsfunktion hinaus.

Dieser Aufzählung und Charakterisierung seiner Tätigkeiten wäre Bergmann ausgewichen. Diese ist zudem unvollständig. Zusätzlich war er publizistisch tätig (Sozialversicherung, Recht und Annäherung der zwei in Israel noch immer antagonistisch lebenden Völker – Bergmann war Administrativer Vorsitzender von »New Outlook«, der Zeitschrift, welche die Annäherung der beiden Völker zum Zweck hat). Vor den Gerichten zweier Länder – und vor dem Höchsten Gerichtshof Israels mehrmals – kämpfte er, aus keinem anderen als aus dem eigenen Auftrag gegen den Übermut der Ämter, ziviler und militärischer. Zwei seiner Popularklagen erlangten Berühmtheit; die Verteidigung einer Deutschen, des Terrorismus angeklagt, die keiner verteidigen wollte, trug ihm harte Kritik ein, die er, mit seinem Gewissen eines aufrechten Israeli im reinen, gelassen und ohne Schwäche in der Sache selbst ertrug. Viele Schwache erhob er militant aus der Erniedrigung. Er war einer der seltenen Vernünftigen mit tätiger Zivilcourage. Er wurde nicht müde, sich der Administrativ- und Strafgefangenen, meist Araber, in den Gefängnissen und vor den Behörden anzunehmen. So unpopulär das war, so verschaffte er damit dem Namen des Staates Israel, der Menschlichkeit eines seiner loyalen Bürger und dem Recht Ehre. Mehr als einer seiner denkfähigen Schützlinge entwickelte seine Opposition gegen Israel zu lauterem Verstehen, und in der überragenden, sauberen Gesinnung dieses Mannes Bergmann, der sich ja ausschliesslich der Ethik, niemals einer Apologetik oder gar Propaganda bediente, sahen ehemalige verschworene Israel-Feinde das wahre und saubere Gesicht Israels verkörpert, dessen helle Seiten ihnen bis dahin verborgen gewesen waren.

*Dr. Ernst Katzenstein*⁴:

. . . Er stand für sich selbst und für sich allein. Kein Auftrag oder Mandat trug ihn. Er war so etwas wie ein Geschäftsführer ohne Auftrag oder ein Treuhänder für die NS-Verfolgten in aller Welt, denen das an Wiedergutmachung noch nicht zuteil geworden war, was ihnen nach seiner Überzeugung und dem Geist der Wiedergutmachungsgesetzgebung zukommen sollte. Die Sklavenarbeiter zum Beispiel, denen das Londoner Schuldenabkommen wegen des mehr als 30 Jahre noch nicht vorliegenden Friedensvertrages noch immer den Lohn für die geleistete Zwangsarbeit vorenthielt und die wegen verfolgungsbedingter Nicht-Abführung von Beiträgen zur Rentenversicherung kein Altersruhegeld erhalten. Seine Legitimation war sein Gewissen, seine Qualifikation, seine »Bergmann'sche« Begabung, die souveräne Beherrschung der subtilsten Fragen dieses schwierigen Sach-

gebietes, die Einzigartigkeit seiner oft genialen Präsentierungen, die selten ihren Eindruck verfehlten. Das hohe Niveau seiner Veröffentlichungen in der Fachliteratur erregte berechtigtes Aufsehen.

Seine Autorität war die Uneigennützigkeit seines Handelns, und die Zurückhaltung und Bescheidenheit seines Wesens, die Ausgewogenheit seiner Beurteilung bei voller Würdigung der gegnerischen Position. Seine Person stand für Reinheit, sein Name verbürgte Unabhängigkeit und Freiheit von politischer Bindung. Achtung, Zuneigung und oft Verehrung gingen ihm voraus und folgten ihm nach – in den Ministerien, bei Parlamentariern und Parteiführern.

Die Beschäftigung mit maritimen Rechts- und Wirtschaftsfragen war sein Beruf. Was er nebenher für die vielen anonymen Tausende, die nicht einmal von ihm wussten, zur Wahrung und Verbesserung ihrer Wiedergutmachungsrechte tat, drang kaum in die Öffentlichkeit. Als Martin Alterthum die Feder aus der Hand genommen wurde, nahm sie Arthur Bergmann für die Hinterbliebenen der vertriebenen früheren jüdischen Beamten und Gemeindebediensteten auf. Hinter den Kulissen arbeitete er für die Verbesserung der Sozialversicherungsrechte der Verfolgten unter den verschiedenen internationalen Abkommen. Er war der Kämpfer für die Opfer des Dritten Reiches, deren Schicksal der deutsche Gesetzgeber nicht seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hatte und die Gefahr liefen, in juristisches Abseits gedrängt zu werden.

Ich rechnete ihn zu den wenigen Gerechten, auf denen die Welt beruht. Seine meistens in regelmässig mehrmonatigen Abständen erfolgenden Besuche pflegte er erst kurz vorher anzukündigen; aus der Telefonmuschel irgendwo in Europa erklang es: »Hier ist nur Bergmann«, als ob es einer Rechtfertigung oder gar Entschuldigung für die Anregungen bedürfe, bisher vernachlässigte Randprobleme der Wiedergutmachung anzupacken.

Das Ende der tückischen Krankheit kam nicht unerwartet; er hatte sie heruntergespielt wie alles, was seine Person und sein Tun betraf. Den tausendfachen Dank, der Dr. Arthur Bergmann von denen gebührt, für die er so viel getan hat, die aber davon nicht einmal etwas ahnten und seinen Namen nie gehört hatten, würde er wie eh und je lächelnd abwehren. Wie viele gibt es seinesgleichen? Und wie bedarf die Welt ihrer!

Ernst Katzenstein, Frankfurt a. M. – Jerusalem

7 Ehrenschatz für deutsche Juden: * Ein Urteil des Bundesgerichtshofs

b-r. Karlsruhe, 29. Oktober [1979]

Der deutsche Bundesgerichtshof in Karlsruhe hat das *Persönlichkeitsrecht der Juden* in der Bundesrepublik auf Anerkennung ihres Verfolgungsschicksals im »Dritten Reich« bestätigt. Wer die Judenmorde während dieser Zeit leugnet, der beleidigt laut diesem Urteil jeden einzelnen Juden in Deutschland. Mit diesem rechtskräftigen Urteil hat ein Student in Mainz Erfolg gehabt gegen einen Gärtner.

Schmähung eines Rechtsradikalen

Der Gärtner hatte auf seinem Grundstück eine Plakatwand errichtet, an der er regelmässig *rechtsextremistische Druckschriften* befestigte. Eines Tages heftete er dort ein

* Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion entnommen der »Neuen Zürcher Zeitung«, 31. 10. 1979, Fernsehausgabe Nr. 25 (Anm. d. Red. d. FrRu).

⁴ In: »MB. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa« (Tel Aviv, 23. 11. 1979), XLVII/43, S. 4.

Flugblatt an mit der Behauptung, dass die Ermordung von Millionen Juden im »Dritten Reich« ein zionistischer Schwindel sei; die Lüge von den sechs Millionen vergasteten Juden könne nicht hingenommen werden. Der Student musste auf dem Weg zu seiner Wohnung häufig an dieser Plakatwand vorbeigehen und die Anschläge ungewollt zur Kenntnis nehmen.

Der Grossvater dieses Studenten war Jude und ist in *Auschwitz* umgebracht worden. Der junge Mann selbst wurde erst 1950 geboren und war nicht persönlich verfolgt. Der Bundesgerichtshof hat dennoch ausgesprochen, dass er durch dieses Flugblatt persönlich verletzt worden sei. Daher ist dem Gärtner verboten worden, durch Anschlag wörtlich oder *sinngemäss* die Behauptung zu verbreiten, die Ermordung von Millionen Juden im »Dritten Reich« sei ein zionistischer Schwindel bzw. eine Lüge. Die Formulierung »oder sinngemäss« im Urteil ist aus der Rechtsprechung zum unlauteren Wettbewerb übernommen. Sie macht es dem verurteilten Gärtner schwer, den Spruch des Bundesgerichtshofs durch leicht veränderte Veröffentlichungen zu umgehen.

Kein Schutz für unwahre Behauptungen

In seinem Urteil stellt der Bundesgerichtshof vorab klar, dass niemand sich nach deutschem Recht für Äusserungen, mit denen er die historische Tatsache des Judenmords leugnet, auf die Meinungsfreiheit nach Artikel 5 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik berufen kann. Niemand besitzt ein rechtlich geschütztes Interesse daran, *unwahre Behauptungen* aufzustellen. Die Dokumente für die Vernichtung von Millionen Juden sind nach diesem Urteil »erdrückend«. Andererseits wird ein Persönlichkeitsrecht noch nicht dadurch verletzt, dass jemand eine anderslautende Auffassung entgegensetzt.

Im vorliegenden Fall lag aber eine Persönlichkeitsverletzung gegenüber dem Studenten vor. Für jeden unbefangenen Leser zielte nach Ansicht des Bundesgerichtshof das beanstandete Flugblatt darauf, den Nationalsozialismus vom Makel des Judenmords zu *entlasten*. Den Juden wurde das unmenschliche Schicksal abgesprochen, dem sie allein wegen ihrer Rasse ausgesetzt gewesen sind. Dieses einzigartige Schicksal hat laut dem Bundesgerichtshof den *Geltungs- und Achtungsanspruch* eines jeden Juden vor allem gegenüber den Bürgern Deutschlands geprägt, auf dem diese Verantwortung lastet.

Entscheidend ist die Betrachtungsweise des Bundesgerichtshofs, wonach die historische Tatsache der Verfolgung für die einzelne Person hinausgeht über das persönliche Erlebnis der Diskriminierung und Nachstellung durch die Nationalsozialisten. Es gehört zum personalen Selbstverständnis und zur Würde der Juden in Deutschland, dass sie begriffen werden als Zugehörige einer *durch das Schicksal herausgehobenen Personengruppe*. Die Achtung dieses Selbstverständnisses ist gemäss dem Urteil eine Grundbedingung für das Leben der jüdischen Menschen in der Bundesrepublik und eine der Garantien dafür, dass sich solche Diskriminierung nicht wiederholt. Wer jene Vorgänge der Judenverfolgung zu leugnen versucht – wie das in dem Flugblatt geschehen war –, der spricht jedem einzelnen von den Juden die persönliche Geltung ab, auf die sie Anspruch haben.

Gruppenzugehörigkeit als Kennzeichen

Soweit möglich, tritt der Bundesgerichtshof mit diesem Urteil der sogenannten »*Auschwitzlüge*« entgegen, die in der Bundesrepublik von rechtsradikaler Seite verbreitet wird und die eine Judenverfolgung leugnen oder mindestens verniedlichen möchte.

8 Eigenfeste des Patriarchats Jerusalem

Zusammengestellt von Pfarrer Wilm Sanders, Hamburg

Nach der ursprünglichen römischen Tradition ist die liturgische Feier des Heiligengedenkens an die ortsgebundene Verehrung geknüpft; der alte Festkalender entstand aus seiner Verankerung in der Volksfrömmigkeit. Bei der Reform des römischen Kalenders, der dem Beschluss des 2. Vatikanischen Konzils gemäss erneuert und von Papst Paul VI. am 21. März 1969 eingeführt wurde, wich man von dieser herkömmlichen Regel insofern ab, als der Liturgische Kalender in Zukunft zugleich die Universalität der Kirche zum Ausdruck bringen soll¹. Wegen dieses Grundsatzes der universalen Bedeutung wurden neue Gedenktage im Kalender eingeführt: »Märtyrer aus jenen Gegenden, zu denen das Evangelium erst später gelangte. Ebenbürtig finden sich so im neuen Kalendarium alle Völker durch Menschen vertreten, die für Christus ihr Blut vergossen oder sich durch ihr beispielhaftes Leben ausgezeichnet haben.« Dadurch – so heisst es weiter – bringe der neue Kalender »den universellen Charakter der Kirche deutlicher zum Ausdruck. Er enthält die Namen herausragender Menschen, die dem ganzen Volke Gottes das leuchtende Vorbild der Heiligkeit in mannigfaltiger Weise vor Augen stellen. Wer könnte den grossen geistlichen Gewinn übersehen, der daraus dem ganzen christlichen Volk erwächst!«

Nun ist die Kirche aber universal nicht nur örtlich über den Erdbereich hin, sondern auch zeitlich. Nach dem Kirchenbegriff

des hl. Augustinus gehören zur Kirche Christi nicht nur, »die wir zu dieser Zeit leben, sondern von Abel, dem Gerechten, an bis zum Ende der Zeiten alle Gerechten, die durch dieses Leben schreiten«².

Der »gerechte Diener Abel«, der »Vater Abraham« und der »Hohepriester Melchisedek« wurden immer schon im Canon Romanus (Erstes Eucharistisches Hochgebet) genannt. Auch die Allerheiligen-Litanei nennt den hl. Abraham, den hl. Mose, alle heiligen Patriarchen und Propheten.

Aus den oben erwähnten, liturgiegeschichtlich verständlichen Gründen fehlte bisher die liturgische Feier der vorchristlichen Heiligen im römischen Kalender. Der universelle Charakter, den das neue Kalendarium anstrebt, müsste sie eigentlich erfordern³.

Übrigens werden in der byzantinischen Liturgie auch beim Gedächtnis der Heiligen in der Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und in der Anaphora des hl. Basilios nach Einsetzungsworten und Epiklese die heiligen »Patriarchen

² Vgl. F. Hofmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, S. 213, 3 f.

³ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass der Liturgische Kalender der Orthodoxen Kirche die Gedenktage aller Propheten und ein Fest der Ahnen des Herrn seit alters kennt. Die Gedenktage sind festgelegt wie folgt (alphabetische Ordnung): Ahnen des Herrn – im Dezember, Amos 15. Juni, Daniel und die drei Männer im Feuerofen 17. Dezember, Elija 20. Juli, Elischa 14. Juni, Ezechiel 23. Juli, Habakuk 2. Dezember, Haggai 16. Dezember, Hosea 17. Oktober, Ijob 6. Mai, Jeremia 1. Mai, Jesaja 9. Mai, Joel 8. Mai, Jona 5. Oktober, Joschua 1. September, Makkabäische Brüder 1. August, Malachia 3. Januar, Micha 14. August, Mose 4. September, Nahum 1. Dezember, Obadja 19. November, Sacharja 8. Februar, Samuel 20. August, Zefanja 3. Dezember.

¹ Im Apostolischen Schreiben »Mysterii Paschalis« vom 14. Februar 1969, das als Motu proprio zur Approbation der Grundordnung des Kirchenjahres und des neuen allgemeinen römischen Kalenders herausgegeben wurde, schreibt der Papst: »Durch die Feste der Heiligen wird das österliche Geheimnis Christi verkündet und gegenwärtig. ... Es sollen aber nur jene Feste auf die ganze Kirche ausgedehnt werden, die das Gedächtnis solcher Heiligen feiern, die wirklich von universalen Bedeutung sind.«

und Propheten« genannt. Als nach dem Gebet des hl. Basilios das Vierte Eucharistische Hochgebet der römischen Liturgie geschaffen wurde, hat man auf ihre Nennung leider verzichtet. (Vollständiger müsste es heissen: »schenke uns das Erbe des Himmels in Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Patriarchen, Propheten, Aposteln und allen Heiligen.«)

Wie Hansjörg Rasch 1975 schon berichtete⁴, feiert das Lateinische Patriarchat eine Anzahl der vorchristlichen Heiligen im diözesanen Eigenkalender^{4/5}. Wenn in einem Teil der Kirche das liturgische Gedenken sogar vorgeschrieben ist, wird in der übrigen Weltkirche wenigstens die Feier einer entsprechenden Votivmesse erlaubt sein.

⁴ Vgl. »Patriarchen und Propheten. Anmerkungen zur Reform des Heiligenkalenders« (in FrRu XXVII/1975, S. 74 f.): In dem Beitrag wird bedauert, dass bei der Reform des Liturgiekalenders in der römisch-katholischen Kirche die vorchristlichen Heiligen keine Berücksichtigung fanden.

⁵ Bei meinem letzten Besuch in Jerusalem konnte ich die Faszikel des Propriums für Messbuch (Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierosolymitanae — Confirmatae a S. C. de Sacramentis et de Cultu Divino die 21. Jan. 1975, Jerusalem 1977) und Stundenbuch (Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae Dioecesis Patriarchatus Latini Hierosolymitani, I—IV, Jerusalem 1975) erwerben. Aufgrund dieser Unterlagen werden hier die Messformulare der vorchristlichen Heiligen vorgestellt, wie sie in Jerusalem gefeiert werden.

Im Messbuch von Jerusalem sind jeweils die Lesungen und Zwischengesänge ausgedruckt. Darauf habe ich hier verzichtet; doch erschien die Angabe der entsprechenden Textstellen im Messformular sinnvoll, auch wenn dies von der Praxis unserer liturgischen Bücher abweicht.

Eine kurze Heiligenvita zu Eingang des Messformulars fehlt bei den Jerusalemer »Missae Propriae«. An diese Stelle wurde die jeweilige Einleitung aus dem Stundenbuch gesetzt.

Nach dem erneuerten Diözesankalender feiert das Lateinische Patriarchat folgende Gedenktage von vorchristlichen Heiligen: 9. Mai Hl. Jesaja, 14. Juni Hl. Elischa, 20. Juli Hl. Elija, 21. Juli Hl. Jeremia, 4. September Hl. Mose, 9. Oktober Hl. Abraham, 16. Dezember Hl. König David und alle heiligen Vorfahren Christi. — Ausserdem ist am 3. August der Gedenktag der hll. Makkabäischen Brüder.

Das Gedenken der Makkabäischen Märtyrerbrüder wurde früher auch im römischen Kalender begangen (am 1. August) — wegen ihrer Überführung nach Rom und der Lokaltradition von San Pietro in Vincoli. Leider sind sie im erneuerten Universal-Kalender nicht aufgeführt. Ich bedauere dies sehr, denn ihr Gedächtnis gibt zugleich die liturgische Möglichkeit, aller Opfer von Judenverfolgungen durch alle Zeiten zu gedenken und damit einen Beitrag zur neueren Holocaust-Theologie zu leisten. Deshalb ist auch dieses Messformular aus der Jerusalemer Tradition hier wiedergegeben.

Die 9. Maii:

S. Isaiae, prophetae et martyris (Memoria)

Filius Amos, praeclarissimus prophetarum, notus est praesertim ob vaticinium de Virgine-Matre et de Passione Domini. Ad munus propheticum vocatus est anno 739 a. C., ultimo Oziae regis anno. Poenae impietatis et idololatriae, quas Isaías denunciaverit, devolvi coeptae sunt, praesertim tempore Achaz regis impii. Isaías vixit usque ad tempora Manasses regis, qui erat successor Ezechiae. Cum idololatriam a patre suo continuo impugnata resuscitaret, et Isaías eum propterea argueret, ab iniquo rege, ut senex fere octogenarius, crudeli genere interemptus, idest reserratus esse traditur.

Ant. ad introitum: Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me (T. P. Alleluia). (Is 61, 1)

Collecta: Deus, misericordiarum Pater, qui per os sancti Isaiae, prophetae, vitam, mortem et gloriam Unigeniti tui, Salvatoris nostri, praedixisti; concede, propitius: ut haec salutis nostrae mysteria iugiter recolentes, ad aeterna gaudia pervenire mereamur. Per Dominum.

Lectio Prima: »Et dixi: Ecce ego mitte me.« (Is 6, 1a.3.5-8)

Psalmus Responsorius (Is 12, 2-3.4bcd.5-6 [R 3]): Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris.

Alleluia: Alleluia. Laudemus viros gloriosos in generatione sua. Nomen eorum vivit in generationem et generationem. Alleluia. (Sir 44, 1.14)

Evangelium: »Hodie impleta Scriptura Isaiae in auribus vestris.« (Lc 4, 16-21)

Super oblata: Effunde super nos, Domine, Spiritus Sancti sacrum septenarium, ut gratiae tuae munere ditati, ad sacra mysteria celebranda dignius accedamus. Per Christum.

Ant. ad communionem: Ecce virgo concipiet et pariet filium: et vocabitur nomen eius Emmanuel, quia Nobiscum Deus (T. P. Alleluia). (Is 7, 14)

9. Mai:

Hl. Jesaja, Prophet und Märtyrer (Gedenktag)

Als Sohn des Amos und bedeutender Prophet ist er besonders bekannt wegen seiner Weissagungen über die Jungfrau-Mutter und das Leiden des Herrn. Zum Prophetenamt wurde er berufen im Jahre 739 v. Chr., dem letzten Jahr des Königs Usija. Die Strafen, die Jesaja wegen Gottlosigkeit und Götzendienst angekündigt hatte, brachen herein, besonders zur Zeit des gottlosen Königs Achaz. Jesaja lebte bis zur Zeit des Königs Manasse, des Nachfolgers des Hiskija. Da er den Götzendienst, den sein Vater abgeschafft hatte, wieder aufleben liess und Jesaja ihn deshalb anklagte, soll er als fast achtzigjähriger Greis durch den aufgebrachtten König grausam ermordet, nämlich zersägt worden sein.

Eröffnungsvers: Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen. (Jes 61, 1)

Tagesgebet: Gott und Vater der Erbarmungen. Durch den Mund des heiligen Propheten Jesaja hast du das Leben, den Tod und die Verherrlichung deines Eingeborenen, unseres Erlösers, vorhergesagt. Gewähre uns in deiner Güte, dass wir durch die gläubige Verehrung dieser Heilsgeheimnisse zu den ewigen Freuden gelangen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Ich antwortete: Hier bin ich, sende mich! (Jes 6, 1a.3.5-8)

Zwischengesang (Jes 12, 2-6 mit Kehrvors): Voll Freude schöpft ihr das Wasser aus den Quellen des Heils.

Halleluja: Die frommen Männer will ich preisen, unsere Väter, wie sie einander folgten. Ihr Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht. (Sir 44, 1.14)

Evangelium: Heute hat sich das Schriftwort erfüllt. (Lk 4, 16-21)

Gabengebet: Gott, unser Herr, giesse über uns aus die sieben Gaben des Heiligen Geistes, damit wir, durch das Geschenk deiner Gnade geheiligt, diese heiligen Geheimnisse würdig feiern. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Kommunionvers: Seht, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären; und sie wird seinen Namen nennen: Immanuel; denn Gott ist mit uns. (Jes 7, 14)

Post communionem: Hausimus, misericors Deus, gaudentes de fontibus Salvatoris: fac ut nobis fiant et mortalis vitae subsidia et perpetuae pignora felicitatis. Per Christum.

Schlussgebet: Barmherziger Gott. Wir haben in Freude geschöpft aus den Quellen des Erlösers. Gib, dass sie uns zur Hilfe werden für das irdische Leben und zu einem Unterpfand der ewigen Seligkeit. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 14 Iunii:

S. Elisai, prophetae

»Elias repperit Elisaeum, filium Saphat, in Abel-Mechola, arantem in duodecium iugis boum . . . Cumque venisset Elias ad eum, misit pallium suum super illum. Qui statim, relictis bobus, cucurrit post Eliam et ministrabat ei.« (1 Reg 19, 19-21)
Recepit Elisaeus spiritum Eliae, sanavit Naaman a lepra, suscitavit infantem mortuum. Post eius mortem proiecerunt quidam cadaver in sepulcrum Elisaei. Statim mortuus revixit et stetit super pedes suos. (II Reg 13, 21)

Ant. ad introitum: Dixit Elisaeus ad Eliam: »Obsecro ut fiat in me spiritus tuus.« Et requievit spiritus Eliae super Elisaeum. (cf II Reg 2, 9 et 15b)

Collecta: Deus, qui prophetam Elisaeum in Eliae spiritum succedere voluisti, concede propitius, ut per dona Spiritus tui ad sanctiorem tendere valeamus. Per Dominum.

Lectio Prior: »Veniat ad me et sciat esse prophetam in Israel.« (II Reg 5, 7a.8-15a.17b) vel: »Requievit spiritus Eliae super Elisaeum.« (II Reg 2, 11-15b)

Psalmus Responsorius (Ps 103, I et 24, 27-28, 29b-30 [P. cf 30]: Emitte Spiritum tuum, Domine, et renova faciem terrae.

Alleluia: Alleluia. Sanatae sunt aquae usque in diem hanc, iuxta verbum Elisaei. Alleluia. (II Reg 2, 22)

Evangelium: »Multi leprosi erant sub Elisaeo propheta.« (Lc 4, 24-27)

Super oblata: Hostias tibi, Domine, laudis offerimus, suppliciter deprecantes, ut easdem, pro nobis prophetico interveniente suffragio, et placatus accipias et ad salutem nostram provenire concedas. Per Christum.

Ant. ad communionem: Tetigit cadaver ossa Elisaei, et revixit homo, et stetit super pedes suos. (II Reg 13, 21)

Post communionem: Purificet nos semper tui perceptio sacramenti, et intercessione beati Elisaei prophetae tui, mereamur gaudiis caelestibus abundare. Per Christum.

14. Juni:

Hl. Elischa, Prophet

Auf Elischa kam der Geist des Elia, er heilte den Naaman vom Aussatz, er erweckte einen toten Knaben. Nach seinem Tod warfen einige eine Leiche in das Grab des Elischa. Sofort wurde der Tote lebendig und erhob sich. (2 Kg 13, 21)

Eröffnungsvers: Elischa sprach zu Elia: »Möchten mir doch zwei Anteile deines Geistes zufallen!« Und der Geist des Elia ruhte auf Elischa. (vgl. 2 Kg 2, 9.15b)

Tagesgebet: Gott, du hast den Propheten Elischa im Geist des Elia auftreten lassen. Gib in deiner Güte, dass wir durch die Gaben deines Geistes heiligmässig leben. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Er soll erfahren, dass es einen Propheten in Israel gibt. (2 Kg 5, 7a.8-15a.17b) oder: Der Geist des Elia ruht auf Elischa. (2 Kg 2, 11-15b)

Zwischengesang (Ps 104 [103], 1.24.27-30 mit Kehrvers): Herr, sende aus deinen Geist und erneuere das Angesicht der Erde.

Halleluja: Das Wasser ist gesund bis zum heutigen Tag, wie es Elischa vorausgesagt hatte. (2 Kg 2, 22)

Evangelium: Viele Aussätzige gab es zur Zeit des Elischa. (Lk 4, 24-27)

Gabengebet: Herr, wir bringen dir das Opfer des Lobes und bitten, vereint mit der Fürsprache des Propheten, nimm es gnädig an und lass es uns zum Heile gereichen. Durch Christus, unseren Herrn.

Kommunionvers: Sobald der Tote die Gebeine Elischas berührte, wurde er wieder lebendig und richtete sich auf. (2 Kg 13, 21)

Schlussgebet: Der Empfang deines Sakramentes reinige uns, und auf die Fürbitte des heiligen Elischa, deines Propheten, lass uns die himmlischen Freuden überreich erfahren. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 20 Iulii:

S. Eliae, prophetae (Memoria)

»Elias propheta ex Thesbis exsistebat e continente Arabum, de tribu Aaron levita. Morabatur autem in Galaad, quoniam Thesbis erant aedes sacerdotibus consecratae ac destinatae« (S. Epiphanius). Ministerium suum propheticum in regno Israel persolvit sec. IX. a. C. Ascendit Elias per turbem in caelum.
Elias ut praecursor Christi venturi consideratur.

20. Juli:

Hl. Elia, Prophet (Gedenktag)

»Der Prophet Elia aus Tischbe, ein Levit aus dem Stamm Aaron, wurde erweckt aus arabischem Land. Er lebte in Gilead, weil der Aufenthalt in Tischbe den Priestern vorbehalten war.« (Hl. Epiphanius) Seinen prophetischen Dienst übte er im Reich Israel im 9. Jahrhundert v. Chr. Elia wurde in einer feurigen Wolke in den Himmel aufgenommen. Elia wird verehrt als Vorläufer des wiederkommenden Christus.

Ant. ad introitum: Dixit Elias Thesbites: »Vivit Dominus Deus Israel, in cuius conspectu sto«. (I Rg 17, 1) vel: Ecce ego mittam vobis Eliam Prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. Et convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum. (Mal 4, 5-6)

Collecta: Omnipotens sempiterna Deus, qui beato Eliae, prophetae tuo ante faciem tuam vivere eumque zelo gloriae tuae zelare tribuisti, concede famulis tuis, ut, faciem tuam semper inquirentes, dilectionis tuae testes fieri mereantur. Per Dominum.

Lectio Prior: »Sic amplificatus est Elias in mirabilibus suis.« (Sir 48, 1-4, 9-11)

Psalmus Responsorius (Ps 144, 17-18, 19-21 [R 18]: Prope est Dominus omnibus in vocantibus eum.

Alleluia: Alleluia. Hic est Filius meus dilectus: ipsum audite. Alleluia. (cf Mt 17, 5)

Evangelium: »Moyses et Elias dicebant exodum eius.« (Lc 9, 28b-36)

Super oblata: Munera Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine, propitius respice, et qui sacrificio Eliae prophetae mirabiliter affuisti, hostias quoque nostras suscipere digneris. Per Christum.

Praefatio: Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi, Domine, sancte Pater, semper et ubique gratias agere, per Iesum Christum, Dominum nostrum. Ad te Deum vivum et verum confitendum electos prophetas suscitasti, qui populum tuum erudirent in exspectatione salutis. Eos inter Eliam Thesbitem divina amicitia decorasti, ut, zelo gloriae tuae zelatus, omnipotentiam et misericordiam tuam manifestaret. Ipsum quoque inter transfigurationis testes Christo adstare voluisti, ut Filii tui glorioso gauderet aspectu qui tui in conspectu semper ambulavit. Et ideo, cum caelorum Virtutibus in terris te iugiter celebramus, maiestati tuae sine fine dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus ...

Ant. ad communionem: Comedit Elias et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius usque ad montem Dei. (cf I Rg 19, 8)

Post communionem: In mensa Filii tui, Domine, cibo potuque angelico roboratis, concede: ut, te per fidem semper inquirentes, in monte gloriae perenni tuo fruamur aspectu. Per Christum.

Eröffnungsvers: Der Prophet Elija aus Tischbe sprach: Es lebt der Herr, der Gott Israels; in seinem Dienst stehe ich. (1 Kg 17, 1) oder: Bevor der Tag des Herrn kommt, der grosse und furchtbare Tag, sende ich zu euch dem Propheten Elija. Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern. (Mal 3, 23-24 bzw. 4, 5-6)

Tagesgebet: Allmächtiger, ewiger Gott, du hast den heiligen Elija, deinen Propheten, vor deinem Angesicht leben lassen und ihn mit heiligem Eifer für deine Ehre erfüllt. Gib uns, deinen Dienern, dass auch wir immerfort dein Angesicht suchen und glaubwürdige Zeugen deiner Liebe werden. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Wie ehrfurchtgebietend warst du, Elija? (Sir 48, 1-4, 9-11)

Zwischengesang (Ps 145 [144], 17-21 mit Kehrvors): Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen.

Halleluja: Dies ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören! (Mt 17, 5)

Evangelium: Mose und Elija sprachen von seinem Ende (Lk 9, 28b-36)

Gabengebet: Schau in Gnaden, Herr, auf die Gaben deiner Kirche, und wie du dem Opfer des Elija auf wunderbare Weise nahe warst, so nimm auch an, was wir darbringen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Präfation: In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr, heiliger Vater, immer und überall zu danken durch unseren Herrn Jesus Christus. Um dich, den lebendigen und wahren Gott zu bekennen, hast du dir auserwählte Propheten erweckt, damit sie dein Volk unterwiesen in der Erwartung des Heiles. Unter ihnen hast du Elija aus Tischbe mit deiner besonderen Freundschaft ausgezeichnet; du hast ihn mit heiligem Eifer für deine Ehre erfüllt, damit er deine Allmacht und dein Erbarmen verkünde. Ihn liessst du erscheinen als Zeugen der Verklärung Christi, damit er, der in deiner Schau wandelt, sich auch an der Herrlichkeit deines Sohnes erfreute. Darum feiern wir dich auf Erden mit den Kräften des Himmels und singen ohne Ende: Heilig, heilig, heilig ...

Kommunionvers: Elija ass und trank und wanderte, durch diese Speise gestärkt, bis zum Gottesberg Horeb. (1 Kg 19, 8)

Schlussgebet: Herr und Gott, am Tisch deines Sohnes wurden wir mit Speise und Trank vom Himmel gestärkt. Wir bitten dich, lass uns in der Kraft dieser Speise dir immer besser folgen durch den Glauben und am Berg deiner Herrlichkeit zu deiner Anschauung gelangen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 21 Iulii:

S. Ieremiae, prophetae (Memoria)

Ieremias admodo iuvenis ad munus propheticum vocatus est anno 626 ante Christum natum. Munere prophetico functus est regibus Iosia, Ioachaz, Ioachim et Sedecia. Populo Israel in captivitatem redacto et Ierusalem deserta, sedit Ieremias in ruinis civitatis flens lamentationibus magnis interitum dominae gentium et populi Dei deportationem. In Aegyptum ductus, ibique, secundum antiquam traditionem, a Iudaeis, eius increpationes indigno ferentibus, lapidatus est.

21. Juli:

Hl. Jeremia, Prophet (Gedenktag)

Jeremia wurde bereits in jungem Alter zum Prophetenamt berufen. Sein Prophetenamt übte er aus unter den Königen Joschija, Joahaz, Jojachin und Zidkija. Nach der Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft und der Zerstörung Jerusalems sass Jeremia auf den Ruinen der Stadt und beweinte in seinen grossen Klageliedern den Untergang der Herrin der Völker und die Verbannung des Volkes Gottes. Er selbst wurde nach Ägypten mitgeführt und dort nach einer alten Tradition aus Wut über seine Busspredigten gesteinigt.

Ant. ad introitum: Ego congregabo reliquias gregis mei, de omnibus terris, et suscitabo super eos pastores, et pascent eos. (Ier 23, 3-4)

Collecta: Deus, qui populum tuum per os Ieremiae prophetae, ad paenitentiam misericorditer vocasti, ab omnibus nos propitius absolve peccatis, ut, quod nostris offensionibus promeremur, tua indulgentia repellatur. Per Dominum.

Lectio Prior: »Priusquam te formarem in utero, novi te.« (Ier 1, 4-10)

Psalmus Responsorius (Ier 17, 7-8 [R. Lc 11, 28]: Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud; (R. Ier 31, 3) vel: In caritate perpetua dilexi te.

Alleluia: Alleluia. Priusquam te formarem in utero, novi te: et antequam exires de vulva, sanctificavi te, et prophetam in gentibus dedi te. Alleluia. (Ier 1, 5)

Evangelium: »Si cognovisses quae ad pacem tibi!« (Lc 19, 41-44) vel: »Ierusalem, quae lapidas Prophetas qui ad te missi sunt.« (Mt 23, 37-38)

Super oblata: Praesta quaesumus, omnipotens et misericors Deus, ut haec salutaris oblatio, deprecatione beati Ieremiae Prophetae, famulos tuos et a propriis reatibus indesinenter expediat, et ab omnibus tueatur adversis. Per Christum.

Ant. ad communionem: In caritate perpetua dilexi te; et ideo attraxi te miserans. (Ier 31, 3)

Post communionem: Deus qui per hunc panem vitae a peccati vinculo famulos tuos liberasti, eorum etiam corda miserans sic attrahe, ut nunquam a te separari permittas, quos in caritate perpetua dilexisti. Per Christum.

Eröffnungsvers: Ich selbst sammle den Rest meiner Schafe aus allen Ländern und werde ihnen Hirten geben, die sie weiden. (Jer 23, 3-4)

Tagesgebet: Gott, in deinem Erbarmen hast du dein Volk durch die Predigt des Propheten Jeremia zur Busse gerufen. Sprich uns gnädig frei von unseren Sünden, damit, was wir für unsere Schuld verdienen, durch deine Vergebung getilgt wird. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen. (Jer 1, 4-10)

Zwischengesang (Jer 17, 7-8 mit Kehrvors): Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen. (Lk 11, 28)

Halleluja: Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterleib hervorkamst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt. (Jer 1, 5)

Evangelium: Wenn du doch erkannt hättest, was dir Frieden bringt. (Lk 19, 41-44) oder: Jerusalem, du steinigst die Propheten, die zu dir gesandt werden. (Mt 23, 37-38)

Gabengebet: Wir bitten dich, allmächtiger und barmherziger Gott, was wir zu unserem Heil darbringen, befreie deine Dienerinnen und Diener auf die Fürsprache des heiligen Propheten Jeremia von aller Schuld und beschütze sie vor allem Unheil. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Kommunionvers: Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt. (Jer 31, 3)

Schlussgebet: Gott, durch dieses Lebensbrot hast du uns von den Fesseln der Sünde befreit. Die du mit ewiger Liebe geliebt hast, ziehe in Gnaden an dich. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 3 Augusti:

Ss. Machabaeorum, martyrum

Septem fratres iudaei cum matre sua, tempore Machabaeorum, sub impio rege Antiochio IV Epiphane, (circa annum a. C. 168) martyrium fortiter, in sancta Civitate, uti creditur, subierunt, pro patriis legibus et institutis. Eorum reliquiae ab Antiochia, ubi asservabantur, saeculo VI, Romam translatae sunt, ibique in ecclesia Sancti Petri ad Vincula usque ad praesentem diem honorifice venerantur.

Ant. ad introitum: Ego autem, sicut et fratres mei, animam et corpus meum trado pro patriis legibus. (II Mach 7, 37)

Collecta: Fraterna nos, Domine, Martyrum tuorum corona laetificet: quae et fidei nostrae praebeat incrementa virtutum, et multiplici nos suffragio consoletur. Per Dominum.

Lectio Prior: »Parati sumus mori, magis quam praevaricari.« (Mach 7, 1-2, 9-14, 20-21, 27b-30, 39-41)

Psalmus Responsorius (Ps. 118 [10.11.12.13.14] [R 14a]): In via testimoniorum tuorum delectatus sum.

3. August:

Die heiligen Makkabäischen Brüder, Märtyrer

Sieben Märtyrerbrüder erlitten zusammen mit ihrer Mutter standhaft das Martyrium wegen der Thora und der Einhaltung der überkommenen Lebensweise. Dies geschah, wie man annimmt, in der heiligen Stadt Jerusalem zur Zeit der Makkabäer unter dem gottlosen König Antiochus IV. Epiphanes (etwa um das Jahr 168 v. Chr.). Ihre Gebeine wurden im 6. Jahrhundert von Antiochien, wo sie bis dahin beigesetzt waren, nach Rom übertragen. Dort werden sie bis auf den heutigen Tag in der Kirche S. Pietro in Vincoli voller Hochachtung verehrt.

Eröffnungsvers: Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze unserer Väter. (2 Makk 7, 37)

Tagesgebet: Mit Freude erfülle uns, Herr, der Sieg deiner heiligen Märtyrerbrüder. Er schenke unserem Glauben Wachstum im Guten und stärke uns in unseren Anfechtungen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten. (2 Makk 7, 1-2.9-14.20-21.27b-30.39-41)

Zwischengesang (Ps 119 [118], 9-14 mit Kehrvors): Nach deinen Vorschriften zu leben, freut mich.

Alleluia: Alleluia. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Alleluia. (Mt 5, 9, 10)

Evangelium: »Calicem meum bibetis.« (Mt 20, 17-23)

Super oblata: Mysteria tua, Domine, pro sanctorum Martyrum tuorum honore devota mente tractemus: quibus et praesidium nobis crescat et gaudium. Per Christum.

Ant. ad communionem: Maiorem caritatem nemo habet, ut animam ponat quis pro amicis suis, dicit Dominus (Io 15, 13)

Post communionem: Praesta, quaesumus, omnipotens Deus: ut quorum memoriam sacramenti participatione recolimus, fidem quoque proficiendo secutemur. Per Christum.

Halleluja: Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihnen gehört das Himmelreich. (Mt 5, 10)

Evangelium: Meinen Becher werdet ihr trinken. (Mt 20, 17-23)

Gabengebet: Wir feiern die heiligen Geheimnisse, Herr, unser Gott, im Gedächtnis an deine Märtyrer mit scheuer Ehrfurcht. Lass uns stets unter deinem Schutz bleiben und Zuversicht und Freude behalten. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Kommunionvers: Es gibt keine grössere Liebe als die, wenn einer sein Leben gibt für seine Freunde, spricht der Herr. (Joh 15, 13)

Schlussgebet: Allmächtiger Gott, wir haben das Gedächtnis deiner heiligen Märtyrer durch die Teilnahme am Opfer deines Sohnes gefeiert. Lass uns in ihrer Nachfolge gläubig voranschreiten. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 4 Septembris:

S. Moysis, legislatoris et prophetae (Memoria)

Magnus dux, legislator, qui populum ex Aegypto eduxit et rexit et leges ei condidit, XV saec. a. C. vixit. Filia Pharaonis eum a morte salvat, et ab eadem adoptatur atque appellatur Moyses, quia de aqua tulit eum. Apparitione Angeli Dei in rubo ardentis divinitus edocetur ut liberet populum ab oppressione. Sub protectione Dei caeli profecti sunt Israelitae per Mare rubrum et desertum. Moyses, considerata terra promissa e vertice Montis Nebo, ibi diem supremum obiit, et sepultus est in valle terrae Moab.

Ant. ad introitum: Dilectus Deo et hominibus Moyses cuius memoria in benedictione est. (Sir 45, 1)

Collecta: Domine, qui per Moysen eduxisti populum tuum de terra captivitatis, eique sanctam legem tuam tradidisti, fac nos, quaesumus, a peccati servitute liberatos, ita tuis inhaerere mandatis, ut ad patriam perveniamus aeternam. Per Dominum.

Lectio Prior: »Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.« (Dt 34, 1-12)

Psalmus Responsorius (Dt 32, 1-2, 3-4a, 10-11 [R. 3]): Nomen Domini invocabo; date magnificentiam Deo nostro.

Alleluia: Alleluia. Cantemus Domino: gloriose enim magnificatus est. Alleluia. (cf Ex 15, 1)

Evangelium: »Non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed Pater.« (Io 6, 28-35) vel: »Ecce apparuerunt Moyses et Elias cum Iesu loquentes.« (Mt 17, 1-9)

Super oblata: Suscipe munera, Domine, in beati Moysis commemoratione delata, ut fidelium tuorum oblatio in Eius sacrificium transeat qui novum aeternumque Testamentum suo sanguine consecravit. Qui tecum vivit.

Ant. ad communionem: Iste est panis, quem Dominus dedit vobis ad vescendum. (Ex 16, 15)

4. September:

Hl. Mose, Gesetzgeber und Prophet (Gedenktag)

Der grosse Führer und Gesetzgeber, der sein Volk aus Ägypten herausführte, es regierte und ihm die Weisungen Gottes übermittelte, lebte im 15. Jahrhundert v. Chr. Eine Tochter des Pharaos rettete ihn vom Tode, adoptierte ihn und nannte ihn Mose; denn aus dem Wasser hatte sie ihn gezogen. Durch die Erscheinung eines Gottesengels im brennenden Dornbusch erhielt er die Gewissheit, dass er sein Volk aus der Knechtschaft herausführen solle. Unter Gottes Schutz zogen die Israeliten durch das Rote Meer und durch die Wüste. Mose schaute das verheissene Land vom Gipfel des Berges Nebo aus. Dort starb er und wurde in einem Tal des Landes Moab begraben.

Eröffnungsvers: Geliebt von Gott und den Menschen: Mose, sein Andenken sei zum Segen. (Sir 45, 1)

Tagesgebet: Gott, du hast durch Mose dein Volk aus dem Lande der Knechtschaft herausgeführt und ihm deine heilige Weisung gegeben, befreie uns, so bitten wir, von der Knechtschaft der Sünde und lass uns so deinen Geboten folgen, dass wir zum ewigen Vaterland gelangen. So bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. (Dtn 34, 1-12)

Zwischengesang (Dtn 32, 1-4a.10-11 mit Kehrvers): Ich will den Namen des Herrn anrufen; preist die Grösse unseres Gottes.

Halleluja: Wir singen dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch erhaben. (Ex 15, 1)

Evangelium: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater. (Joh 6, 28-35) oder: Da sahen sie plötzlich Mose und Elia mit Jesus reden. (Mt 17, 1-9)

Gabengebet: Nimm an, o Herr, was wir am Gedächtnistag des heiligen Mose darbringen, damit die Gaben deiner Gläubigen verwandelt werden in das Opfer dessen, der durch sein Blut den neuen und ewigen Bund besiegelt hat und der mit dir lebt und herrscht in Ewigkeit.

Kommunionvers: Das ist das Brot, das der Herr euch zu essen gibt. (Ex 16, 15)

Post communionem: Deus, qui populum tuum per quadraginta annos in deserto manna cibasti, et in terram promissam introduxisti, praesta nobis famulis tuos, ut hoc caeleste convivium, sit nobis, vitae praesentis auxilium pariter ac futurae. Per Christum.

Schlussgebet: Gott, du hast dein Volk durch vierzig Jahre in der Wüste mit dem Manna gespeist und es in das verheissene Land geführt. Mache uns, deinen Dienerinnen und Dienern, dieses himmlische Festmahl zu einer Hilfe für das gegenwärtige wie für das kommende Leben. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 9 Octobris:

S. Abraham, patriarchae (Memoria)

Abram (pater excelsus), vocatus Abraham (pater multarum gentium), fuit filius Thare, frater natus minor Aran, cuius filiam Saram duxit uxorem. Vocante Deo semenque promittente numerosum, Abraham egreditur de Ur civitate Chaldeorum venit in Chanaenitidem, quam Deus posteritate eius daturum iterum atque iterum promittit saec. XIX a. C. Signum foederis instituit circumcisi-
onem. Postmodum Abraham filium Isaac immolare iussus strenuo mandatum exsequi aggreditur, gladium stringit, sed ab angelo cohibetur, renovatis divinis promissionibus. Fuerunt dies vitae Abraham centum septuaginta quinque anni et sepelie-
runt eum Isaac et Ismael filii eius.

Ant. ad introitum: Abraham magnus pater multitudinis gentium, et non est inventus similis illi in gloria, qui conservavit legem excelsi. (Sir 44, 20)

Collecta: Deus, qui in praemium fidei Filium tuum Unigenitum ex semine Abrahae mundo nasci promisisti, concede, propitius, ut fide, quam in baptismo suscepimus, in nobis usque ad mortem per caritatem operante, caelo nasci mereamur. Per Dominum.

Lectio Prior: »Fide obtulit Abraham Isaac.« (Hebr 11, 8-12, 17-19)

Psalmus Responsorius (Lc 1, 69-70, 71-72, 73-75 [R.: ps 39, 8a.9a]): Ecce venio, Domine, ut faciam voluntatem tuam.

Alleluia: Alleluia. Abraham pater vester exsultavit ut videret diem meum, et vidit et gavisus est Alleluia. (Io 8, 56)

Evangelium: »Antequam Abraham fieret, ego sum.« (Io 8, 51-59)

Super oblata: Haec hostia, Pater clementissime, spiritu filiorum adoptionis nos repleat, ut beati Abrahae orationem imitantes, in petendis donis tuis iterum atque iterum instare non vereamur. Per Christum.

Praeferenda est prima prex eucharistica quia hic patriarcha nominatur in oratione: Supra quae propitio.

Ant. ad communionem: Credidit Abraham Deo: et reputatum est illi ad iustitiam, et amicus Dei appellatus est. (Iac 2, 23)

Post communionem: Mysteriorum tuorum, Domine, sancta perceptio, illum nobis fidei et obedi-
entiae spiritum infundat, quo pater gentium amicus tuus meruit appellari. Per Christum.

9. Oktober:

Hl. Abraham, Erzvater (Gedenktag)

Abram (der erhabene Vater) erhielt den Namen Abraham (Vater vieler Völker). Er war der Sohn des Terach, ein jüngerer Bruder des Haran, dessen Tochter Sara er zur Frau nahm. Auf den Ruf Gottes hin, der ihm zahlreichen Samen versprach, zog Abraham im 19. Jahrhundert v. Chr. aus Ur der Kaldäer in das Land der Kanaaniter, das Gott wieder und wieder seinen Nachkommen zusagte. Als Bundeszeichen führte er die Beschneidung ein. Später sollte Abraham seinen Sohn Isaak opfern und wollte voll Eifer diesem Befehl nachkommen. Als er schon sein Messer erhoben hatte, wurde er von einem Engel gehindert, und die göttlichen Verheissungen wurden erneuert. Abraham lebte 175 Jahre, und es begruben ihn seine Söhne Isaak und Ismael.

Eröffnungsvers: Abraham wurde der Vater vieler Völker, seine Ehre blieb makellos. Er hielt das Gebot des Höchsten und trat in einen Bund mit ihm. (Sir 44, 19.20)

Tagesgebet: Gott, du hast verheissen, dass dein eingeborener Sohn für alle, die glauben, als Nachkomme Abrahams in diese Welt geboren wird; gewähre in deiner Güte, dass der Glaube, den wir in der Taufe empfangen haben, bis zu unserem Tod durch die Liebe lebendig bleibt und wir dadurch für den Himmel geboren werden. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Lesung: Im Glauben brachte Abraham den Isaak dar. (Hebr 11, 8-12.17-19)

Zwischengesang (Lk 1, 69-75 mit Kehrvers): Siehe, Herr, ich komme, deinen Willen zu tun. (Ps 40 [39], 8a.9a)

Halleluja: Euer Vater Abraham jubelte, dass er meinen Tag sehen sollte. Er sah ihn und freute sich. (Joh 8, 56)

Evangelium: Ehe Abraham war, bin ich. (Joh 8, 51-59)

Gabengebet: Gütiger Vater, diese Opfergabe erfülle uns mit dem Geist der Sohnschaft. Da wir dem heiligen Abraham in seinem Beten nacheifern, lass uns wieder und wieder deine Gnadengaben erbitten. Durch Christus, unseren Herrn.

Hinweis: Heute gebe man dem Ersten Eucharistischen Hochgebet den Vorzug, weil der Erzvater genannt wird in dem Gebet: »Blicke versöhnt und gütig darauf nieder ...«

Kommunionvers: Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet, und er wurde Freund Gottes genannt. (Jak 2, 23)

Schlussgebet: Der heilige Empfang deiner Geheimnisse, Herr, unser Gott, schenke uns jenen Geist des Glaubens und des Gehorsams, durch den der Vater der Völker ehrenvoll als »dein Freund« bezeichnet werden darf. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die 16 Decembris:

*S. David, regis et omnium sanctorum Avorum
D. N. I. C. (Memoria)*

David, Bethlehem ortus, et octo Isai filiorum minimus, tam corporis robore et pulchritudine quam animi prudentia et fortitudine excelebat. A Samuele rex, loco Saulis a Deo reiecti, clam unctus, tamen multo post regnum adeptus est. Post Saulis mortem, David in Hebron transmigravit. Inde sedem Hierosolymam Iebusaeis ereptam transtulit, quae urbs, propter firmitatem et propter situm, caput regni constituta est. Arca Domini ex Gabaa magno cum populi concursu transportavit, et in novo tabernaculo collocavit. Neque dubium est, quin rex ipse Psalmorum maximum numerum cantoribus subministraerit. Obdormivit David in senectute bona, anno 965 a. C., postquam super populum Israel quadraginta annos regnavit.

Ant. ad introitum: Iuravi David servo meo: »Usque in aeternum confirmabo semen tuum et aedificabo in generationem et generationem sedem tuam.« (Ps 88, 4)

Collecta: Domine Iesu, qui filius David factus es, ut filii Dei nominemur et simus, da nobis quaesumus: in spiritu adoptionis ita proficere, ut filiorum gloriam consequamur aeternam. Qui vivis.

Lectio Prior: »Surge, unge parvulum: ipse est enim.« (Sam 16, 1b, 6-13a)

Psalmus Responsorius (Ps 109 1, 2, 3, 4 [R.: ps 20, 4a]): Praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis; vel (Ps 131, 1-2, 9-10, 11, 12, 17-18): Dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius.

Alleluia: Alleluia. Hosanna Filio David: Benedictus qui vit in nomine Domini. Alleluia. (Mt 21, 9)

Evangelium: »Christus, filius David, est Dominus eius.« (Mt 22, 41-46a)

Super oblata: Memento, Domine, testamenti tui et susceptis muneribus in beati David commemoratione delatis, praesta: ut, illum peccantem secuti, et paenitentem imitemur. Per Christum.

Ant. ad communionem: Erexist Dominus cornu salutis nobis in domo David pueri sui. (Lc 1, 69)

Post communionem: Beatorum Domini nostri Iesu Christi avorum memoriam divino convivio celebrantes, te, Pater sancte, deprecamur: ut pane illo refecti ac roborati, Unigeniti tui adventum digne praestolemur. Per Christum.

16. Dezember:

*Hl. König David und alle heiligen Vorfahren Christi
(Gedenktag)*

David stammte aus Bethlehem. Von den acht Söhnen des Isai war er der jüngste, aber er übertraf sie an Körperkraft und Schönheit sowie an Geisteskraft und Klugheit. Von Samuel wurde er anstelle des von Gott verworfenen Saul heimlich zum König gesalbt, doch erhielt er die Herrschaft erst viel später. Nach dem Tod des Saul regierte David in Hebron. Von dort verlegte er seinen Sitz nach Jerusalem, das er den Jebusitern entrisen hatte. So wurde diese Stadt wegen ihrer Befestigung und Lage zur Hauptstadt des Reiches. Unter grosser Teilnahme des Volkes überführte er die Bundeslade von Baala und stellte sie in einem neuen Zelt auf. Er gilt als der Verfasser zahlreicher Psalmen. David starb in hohem Alter im Jahre 965 v. Chr., nachdem er 40 Jahre über Israel regiert hatte.

Eröffnungsvers: David, meinem Knecht, hab ich geschworen: »Deinem Haus geb ich auf ewig Bestand und richte deinen Thron auf bis zum fernsten Geschlecht.« (Ps 89 [88], 4)

Tagesgebet: Herr Jesus, du bist der Sohn Davids geworden, damit wir Kinder Gottes genannt werden und sein können. Gib, so bitten wir, dass wir in diesem Geist der Sohnschaft so voranschreiten, dass wir Anteil erhalten an der ewigen Herrlichkeit der Kinder Gottes, wo du lebst und herrschest mit Gott, dem Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes jetzt und in Ewigkeit.

Lesung: Auf, salbe ihn! Denn er ist es. (1 Sam 16, 1b.6-13a)

Zwischengesang (Ps 110 [109], 1-4 mit Kehrvers): Du bist ihm zuvorgekommen mit den Segnungen deiner Güte; oder: (Ps 132 [131], 1-2.9-12.17-18 mit Kehrvers): Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben.

Halleluja: Hosanna dem Sohne Davids: Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. (Mt 21, 9)

Evangelium: Christus, der Sohn Davids, doch sein Herr. (Mt 22, 41-46)

Gabengebet: Gedenke, Herr, deines Bundes und nimm die Gaben an, die wir bei der Gedächtnisfeier des Königs David darbringen. Wie wir ihm in der Sünde gefolgt sind, so lass ihn uns auch nachahmen in der Busse. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Kommunionvers: Der Herr hat uns einen starken Retter erweckt im Hause seines Knechtes David. (Lk 1, 69)

Schlussgebet: Wir haben das Gedächtnis der heiligen Vorfahren unseres Herrn Jesus Christus im heiligen Gastmahl gefeiert. So bitten wir dich, Vater im Himmel, durch die heilige Speise gestärkt, lass uns die Ankunft deines Eingeborenen würdig erwarten, der mit dir lebt und herrscht in Ewigkeit.

Rabbi Levi sagte: »Der grosse Mensch unter den Riesen ist Abraham. Warum heisst er gross? Weil er würdig war, vor dem ersten Menschen erschaffen zu werden. Es sprach nämlich der Heilige, er sei gepriesen: Vielleicht versagt Adam, und es gibt niemanden, der käme und es an seiner Stelle gut machen würde! Deshalb schaffe ich Adam zuerst. Wenn er versagt, wird Abraham kommen und es an seiner Stelle gut machen.«

(BerR 14, 6, zu Gn 2, 7)

15 Literaturhinweise

AUS DEN PSALMEN LEBEN; Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen. Freiburg i. Br. 1979. Verlag Herder. 223 Seiten.

Idee und Ausführung dieses Buches zu den Psalmen entsprechen einer *catena aurea*, einem *Florilegium* moderner Auslegung von origineller und erquickender Art! Als man im Mittelalter Psalmencatenen schuf, d. h. verschiedene Kirchenväter zu den einzelnen Psalmen in der Form einer Ährenlese zu einem Kommentarmosaik vereinigte, oder wenn die *Miqraot gedolot* mehrere Kommentare um den Schrifttext gruppieren, so waren dabei sicher nicht nur ökonomische Sparsamkeitsgründe im Spiel. Man wollte die vielfache Brechung des heiligen Textes im Prisma der grossen und tiefen Interpretationen gewinnen. Dass dieses Interesse auch jetzt noch besteht, das zeigt etwa die patristische Psalmencatene, die im französischen Sprachbereich jüngst herausgekommen ist: *La tradition médite le Psautier chrétien*, vol. 1–2 (Paris o. J. [= 1973]) (Editions Téqui). Hier hat man aus den alten Schätzen der Psalmenauslegung eine neue Kompilation geschaffen.

Das Erfreuliche an dem vorliegenden Buch ist die Wahl zeitgenössischer Interpreten aus dem jüdischen und christlichen Bereich, sowohl katholischer als auch evangelischer Konfession. Die zeitgenössische Auslegung spricht uns unmittelbar an, denn es ist unsere Sprache, die wir vernehmen.

Es sind 15 Psalmen ausgewählt worden (1, 8, 16, 19, 27, 42/43, 51, 73, welcher von F. Stier, einem Christen, und J. Magonet, einem Juden, erklärt wird, 86, 90, 91, 104, 109, 122, 139), die von 16 Auslegern besprochen werden. Ich werde der Versuchung widerstehen, einzelne Beiträge als besonders gut hervorzuheben; wahrscheinlich empfindet jeder Leser die Resonanz der Erklärungen wieder anders, und das soll auch so sein. Der Leser ist jedoch vielleicht froh, die Namen der Ausleger zu kennen. Es sind: M. Barth, E. Brocke, A. H. Friedlander, N. Fuglister, R. Gradwohl, S. Lauer, N. P. Levinson, Ch. Link, J. Magonet, L. Prijs, R. Schmid, F. Stier, W. Strolz, J. Teichmann, D. Zeller, E. Zenger.

Ich hätte mir nur die Einleitung ein bisschen schlichter gewünscht, denn in der Nachbarschaft solcher Texte, wie es die Psalmen sind, ist das Einfachste, Unpräzise das Beste. Unter den Kommentaren des Buches gibt es Kostbarkeiten, die den schmalen Band wertvoller machen als manche andere, dickleibigere Werke zu den Psalmen.

Adrian Schenker OP, Fribourg

HERMANN BARTH: Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 48. Neukirchen 1977. Neukirchener Verlag. 361 Seiten.

In den Prophetien Jesajas spielt Assur eine bedeutende Rolle, denn als dominierende Grossmacht griff Assur einschneidend in die Zeitgeschichte des Propheten ein. Der Verf. liefert mit seiner Arbeit einen Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Buches Jesaja, indem er seine Hamburger Dissertation in einer überarbeiteten Fassung präsentiert. Der erste Teil des Werkes bringt Einzelanalysen zu den »Assur-Texten« des Protojesajabuches. Der Verf. erkennt darin eine eigenständige Redaktion der authentischen Jesajaworte. Im 2. Teil seiner Arbeit versucht Barth zu bestimmen, wer für diese Redaktion verantwortlich

zeichnet und welche Ziele damit verfolgt wurden. Barth stellt fest, dass diese Texte der Assur-Redaktion jeweils nach authentischen Jesajaworten folgen. Die Redaktion fand nicht im oder nach dem Exil statt, sondern schon während der Assyrieherrschaft im 7. Jh., als nämlich das Reich Assur zunehmend an Einfluss verlor. Der Verf. umschreibt die Assur-Redaktion noch genauer als produktive Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung am Anfang des vorletzten Jahrzehnts des 7. Jh.s (zwischen 621 und 614), nach der bereits erfolgten Befreiung Judas von der assyrischen Herrschaft (Josia) und angesichts des bevorstehenden Unterganges der Assyrier. Im Lichte dieser neuen geschichtlichen Situation zeigte sich, dass Jahwes Handeln von vornherein auf das Heil Israels gerichtet war. »Das Volk ist durch Jahwes Züchtigung zurechtgewiesen und zurechtgebracht; der Fremdherrschaft der Assyrier hat Jahwe ein Ende bereitet, und der völlige Untergang der Bedrücker, die gegenwärtig immer noch eine gewisse Gefahr für die Welt darstellen, steht unmittelbar bevor . . . Israel steht (damit) an der Schwelle einer Heilszeit auf Dauer, weil Unrecht und Frevel ihre Strafe gefunden haben.« Nach Barth ist es deshalb König Josia, den die Texte Jes 9, 5 f. und 32, 1–5. 15–20 anvisieren wollen. Dass dann aber die kultische Reform dieses Königs in der Assur-Redaktion keinen Niederschlag gefunden hat, kann den Leser nur befremden. So scheinen gerade die historische Einordnung der Assur-Redaktion wie auch die Existenz einer solchen Redaktion nicht immer überzeugend dargestellt. Der Schlussteil des Buches geht auf den Problemhorizont der gesamten Redaktionsgeschichte vom Protojesaja ein. Auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Jesaja-Kommentar von O. Kaiser fehlt in dieser Arbeit nicht. Ein Anhang bietet den geschlossenen Text des Protojesaja mit der Assur-Redaktion.

Dirk Kinet, Augsburg

HERMANN BARTH / ODIL HANNES STECK: Exegese des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik; ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen. 8., neubearbeitete Auflage. Neukirchen 1978. Neukirchener Verlag. 145 Seiten.

Die Tatsache, dass dieser Leitfaden der Methodik im 7. Jahr nach seinem Erscheinen in 8. Auflage vorgelegt werden kann, ist eine Empfehlung, die für sich selbst spricht. Zielsetzung und Adressatenkreis, wie sie in den Untertiteln angegeben werden, sind in dem inzwischen auf 150 Seiten angewachsenen und nunmehr in gefälliger Drucksatz erschienenen Bändchen konsequent im Blickfeld geblieben. Diese gattungskritische Beobachtung verdient Erwähnung, weil zwischenzeitlich publizierte Arbeiten zur exegetischen Methodologie auch grundlegende theoretische Auseinandersetzungen (vor allem mit W. Richters Entwurf) nötig machten. Niemand wird es den Autoren verdenken, dass sie – auch angesichts des bisherigen Erfolges – an ihrem Konzept grundsätzlich festgehalten haben.

Nach einem einleitenden Überblick und einer für Studierende recht hilfreichen Liste wichtigster Literatur zur exegetischen Arbeit (warum bloss sind die Angaben über Septuaginta-Ausgaben gestrichen worden, obwohl die entsprechende Konkordanz weiterhin aufgeführt wird?) werden in »§ 3 Textkritik, § 4 Literaturkritik, § 5 überlieferungsgeschichtliche Fragestellung, § 6 redaktionsgeschichtliche Fragestellung, § 7 formgeschichtliche Frage-

stellung, § 8 traditionsgeschichtliche Fragestellung, § 9 Bestimmung des historischen Ortes und § 10 Interpretation als historische Sinnbestimmung des Textes« vorgestellt, wobei der Gruppe der ersten vier Methoden die Frage nach dem Werdegang des Textes, der Gruppe §§ 7 bis 9 die Frage nach den Voraussetzungen zugewiesen wird, und zwar hinsichtlich der Vorgaben der Sprachgestalt (§ 7), der »geistigen Welt« (§ 8) und der zeitgeschichtlichen und sozialen Gegebenheiten (der § 9 ist neu dazugekommen). § 10 ersetzt den bisherigen, als terminologisch missverständlich empfundenen Abschnitt »zur Einzellexegese«. Die Terminologie der Paragraphenüberschriften verrät die Prävalenz der geschichtlichen Ausrichtung der Konzeption gegenüber literaturwissenschaftlichen Ansätzen und die Anlehnung an die »gegenwärtig eingebürgerten, bewährten und methodisch ausgearbeiteten Fragestellungen« (S. 9).

Dass diese Fragestellungen unter ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zu ihrem Bürgerrecht gekommen sind, wird nicht thematisiert. Etwas dürftig fallen denn auch die Hinweise auf sprachliche Strukturanalysen, tiefenpsychologische Textinterpretationen sowie auf die historisch-materialistische Interpretation aus (S. 97 f.).

Dies wird man insofern bedauern, als das Arbeitsbuch ja auch ausdrücklich den kritischen Umgang mit der exegetischen Literatur erschliessen soll, wozu die Kenntnis einschlägiger Denkweisen zur immer dringlicheren Voraussetzung wird.

Über dieser Kritik wird man nicht übersehen, dass die Neuauflage den eigenen Ansatz in mehrfacher Hinsicht überprüft und vertieft hat, wobei verschiedene Anregungen aufgenommen wurden. Gut gelungen scheint zumal der vorgeschaltete Abschnitt über den Einsatz der Imagination im Vorgang zum methodischen Zugriff (S. 4–8; vgl. 115–124). Neugefasst und erweitert wurden vor allem die Abschnitte zur formgeschichtlichen sowie zur traditionsgeschichtlichen (in Absetzung von der überlieferungsgeschichtlichen) Fragestellung. Der umfangreichste redaktionsgeschichtliche Zuwachs besteht in einer exemplarischen Anwendung des erarbeiteten Instrumentars am Beispiel des Textes Gen 28, 10–22, was einen instruktiven Vergleich mit dem ähnlich angelegten und exemplifizierten Leitfaden von G. Fohrer und seinen Mitarbeitern erlaubt. Man wird der Neuauflage einen ähnlichen Erfolg wie ihren Vorgängern vorhersagen dürfen.

Ivo Meyer, Luzern

GERHOLD BECKER: *Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven*. Reihe: Pustets Theologische Bibliothek. Regensburg 1978. Verlag Friedrich Pustet. 253 Seiten.

Das Buch mit dem anspruchsvollen Titel und Untertitel basiert auf Gastvorlesungen des Autors an der Universidad Javeriana in Bogotá, Kolumbien, im Sommer 1976.

Das 1. Kapitel »Theologie und Gesellschaft« beginnt mit einer Analyse der Öffentlichkeitssituation und kirchlichen Situation der Theologie vor allem in Deutschland. Als für die gesellschaftliche Funktion der Theologie relevant werden kurz die Theologien der Hoffnung, der Revolution, der Befreiung und die Bewegung »Christen für den Sozialismus« skizziert.

Das 2. Kapitel »Die Wiederentdeckung der Religion« orientiert über die neuzeitliche und theologische Religionskritik und die Entdeckung der Weltreligionen. Zum erstaunlichen Phänomen der Gegenwart gehört das wachsende religiöse Interesse, mit dem »eine Schrumpfung des institutionellen Christentums« (50) parallel verlaufe. In

diesem Kontext kommen »Sinnfrage und Sinnkrise« wie auch »neue religiöse Bewegungen« zur Sprache.

Wenn die Geschichte der Neuzeit sich schreiben lässt »als die Geschichte einer zunehmenden Eliminierung des Gottesbegriffes aus der Wissenschaft und im Gefolge dessen auch Gottes selber aus den meisten Bereichen des Lebens« (90), gewinnt mit der Wiederentdeckung der Religion »die Gottesfrage immer mehr an Bedeutung und spiegelt damit eine Tendenz wider, deren Charakteristikum in der Rückwendung von der Peripherie zum Zentrum besteht« (91 f.). In dem von da sich anbietenden 3. Kapitel »Die Frage nach Gott« werden verschiedene Formen der »Theologie nach Gottes Tod« und des Atheismus besprochen. Beim Aufzeigen des Horizontes, in dem sich heute die Gottesfrage stellt, wird vor allem auf den Ansatz bei der Erfahrung des Menschen und seiner Geschichte (anthropologische Wende, existentielle Erfahrung) hingewiesen. Ein weiterer Abschnitt ist dem Selbstverständnis und den Aufgabenbereichen der fundamentalen Theologie gewidmet.

Wie »Theologie in der Gegenwart« Jesus Christus sieht, wird im 4. Kapitel »Christologische Konzentration« behandelt. Neben den informativen Hinweisen auf das literarische und marxistische Interesse am »Mann aus Nazareth« verdient eine besondere Beachtung »Der Jesus der Juden und der Jude Jesus« (146–150). Die theologische Tendenz in der christlichen Exegese, Jesus als Juden zu sehen, d. h. »ihn mit grösserer Entschiedenheit als bisher aus seiner eigenen Tradition zu verstehen und zu deuten« (146), ist nicht unabhängig von einer Art »Jesus-Welle« im gegenwärtigen jüdischen Schrifttum. Nach Lapide sind in einem »Vierteljahrhundert weit mehr hebräische Schriften über Jesus verfasst worden als in den 18 vorangegangenen Jahrhunderten«. Als zentrale Aufgaben heutiger Christologie werden aufgezählt: »Die neue – alte Frage nach dem historischen Jesus, die Auseinandersetzung um die Formeln der klassischen Christologie und die Ansätze im Zusammenhang einer gegenwärtigen Vermittlung der Christologie« (154). Unter den Neuansätzen der Christologie werden besprochen W. Pannenberg (»Christologie und Geschichte«), W. Kasper (»Jesus der Christus«), E. Schillebeeckx (»Die Geschichte von einem Lebenden«) und im theologischen Gespräch vielleicht noch zu wenig beachtet und vom Autor hier wie auch sonst in besonderer Weise ans Tageslicht gestellt E. Biser (»Gleichzeitig mit Jesus«), der bei der Selbstzuwendung Jesu zu uns ansetzt. Die Themen des letzten Kapitels »Grenzüberschreitungen« sind: »Theologie und Sprache«, »Theologie und Wissenschaft«, »Theologie und Praxis«.

Durch die Konzentration von Gedankengängen, zu denen ein entsprechendes Hintergrundwissen gehört, wie auch von der Diktion her dürfte das Buch für Nicht-Theologen z. T. schwer lesbar sein. Der Versuch einer Standortangabe gegenwärtiger Theologie (es geht vornehmlich um systematische Theologie), in dem informativ und zugleich ausgewogen kritisch Tendenzen und Perspektiven beleuchtet werden, bringt keine Überraschungen, es sei die, einen solchen Versuch in diesem grösseren Rahmen gewagt zu haben. Dafür gebührt dem Autor Dank.

Ludwig Hauser, Mödling

GÜNTER BIEMER u. a.: *Freiburger Leitlinien. Theologische und anthropologische Grundlegung von Lehr- und Lernprozessen über das Verhältnis »Christen – Juden«* (Reihe »Lernprozess Christen Juden«¹, Bd. 2). Düsseldorf 1981. Patmos Verlag.

¹ Vgl. u. S. 111.

PETER FIEDLER: Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analyse – Bewertung – Perspektiven (Reihe: Lernprozess Christen Juden, hrsg. von G. Biemer und E. L. Ehrlich, Bd. 1)*. Düsseldorf 1980. Patmos Verlag. 264 Seiten.

Die neue Buchreihe »Lernprozess Christen Juden« sowie der hier angezeigte erste Band haben ihren unmittelbaren Anlass im Forschungsprojekt »Judentum im katholischen Religionsunterricht« an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Das Freiburger Projekt geht auf eine Initiative des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken zurück; die Verantwortung für die Durchführung liegt beim Seminar für Pädagogik und Katechetik (Prof. Dr. Günter Biemer). In der ersten Phase des Projekts ging es um die Analyse von Religionsbüchern und sonstigen – für das Thema Judentum relevanten – Unterrichtsmaterialien (Schulbibeln, Unterrichtsmodellen, Textsammlungen, Themenfeldskizzen zum Zielfelderplan usw.). Diese empirische Untersuchung wurde von P. Fiedler¹ durchgeführt und im Februar 1980 abgeschlossen. Die nächsten Phasen des Projekts werden sich mit der fachwissenschaftlichen und didaktischen Thematik bis hin zur Erstellung eines exemplarischen Curriculum-Elements befassen.

Der Band »Das Judentum im katholischen Religionsunterricht« informiert über Art und Umfang des untersuchten Materials, über die angewandten Methoden sowie über die wichtigsten Gesamt- und Einzelergebnisse. Entsprechend der Erkenntnis, dass das Ergebnis einer empirischen Analyse von Aussenstehenden nur dann überprüft und gewürdigt werden kann, wenn die angewandten Methoden und Kriterien offengelegt werden, ist die Dokumentation der bisher geleisteten Arbeit in drei Teile gegliedert: 1) Methodenfragen, 2) Kriterienbeschreibung (= fachwissenschaftlicher Teil), 3) Analyse-Ergebnisse.

Die allgemeinen und speziellen *Kategorien zur Materialerfassung und -bewertung* leiten sich aus dem der Analyse zugrunde liegenden Vorverständnis ab, wonach das Judentum nicht nur als »Weltreligion«, sondern auch in der exklusiven Beziehung »Judentum – Christentum« im katholischen Religionsunterricht sachgemäss dargestellt werden kann¹. Aus diesem Vorverständnis ergeben sich die drei folgenden Kategorien: »Das biblische und nachbiblische Judentum in seinem Selbstverständnis« (= Dimension I), »Jesu Judesein« (= Dimension II), »Verhältnis (Ur-)Christentum – Judentum« (= Dimension III); dabei wird die Dimension I durch die Schlüsselworte »Gott, Bund, Land, Volk, Hoffnung/Zukunft« weiter differenziert.

Die allgemeinen Kategorien (= Dimensionen und Schlüsselworte) werden durch inhaltliche Festlegungen zu speziellen *Kategorien* (Beispiel zum Schlüsselwort »Volk«: 4.0 Volk, 4.1 Gottesdienst, 4.2 Lebenspraxis/Umwelt, 4.3 Diaspora, 4.4 Leben im heutigen Israel). Die so gewonnenen insgesamt 42 Kategorien werden durch inhaltliche Beschreibungen nach der Skala »sachgemäss«, »unausgewogen« (aber noch annehmbar), »tendenziös«, »sachlich falsch« zu *Bewertungskriterien*, die im zweiten Teil des Buches ausführlich dargestellt werden.

Beispiel aus den Bewertungskriterien zur Kategorie »Bund« (49 f.):

- »1. Sachlich angemessen ist es, zu sagen, . . .
- b) dass Gottes Erwählung, also auch die noch unerfüllten Heilszusagen, für Israel und somit für

das heutige Judentum nicht hinfällig geworden sind . . .

c) dass der »Bund«, die Erwählung Israels universal ausgerichtet ist; . . .

- 2. Unausgewogen ist es,
 - a) wenn beim Gebrauch der Bundesvorstellung das nachneutestamentliche Judentum nicht in den Blick genommen wird; . . .
- 3. Tendenziös ist es,
 - a) wenn 1b ausgeklammert wird; . . .
- 4. Sachlich falsch ist es,
 - a) wenn 1b und 1c bestritten werden;
 - b) wenn die ausschliessliche Erfüllung der Bundesvorstellung im Christentum behauptet und deshalb die fortbestehende Erwählung des jüdischen Volkes bestritten wird.«

Aus den 42 Kategorien und der vierteiligen Bewertungsskala ergeben sich so (siehe Beispiel) 168 Bewertungskriterien, denen jede Judentums-relevante Aussage des untersuchten Materials zugeordnet werden kann; damit sind auch die Defizite bei erwartbaren, aber nicht vorhandenen Hinweisen auf das Judentum erfasst. Die Bewertungskriterien bilden die Grundlage für das Verständnis der empirischen Analyse und der EDV-Ergebnisse, sie sind zugleich die *Anweisungen für den Coder*.

Die *Analyse-Ergebnisse* zeigen, dass das heutige Judentum als eine der grossen Weltreligionen zwar dargestellt, aber weder theologisch begründet noch in seiner Rolle als Wurzel des Christentums gewürdigt wird. Das neutestamentliche Judentum ist meist der dunkle Hintergrund für Jesus und die frühe Kirche; wo es positive Ansätze gibt, werden diese wirkungslos, sobald Jesus und/oder das christliche Selbstverständnis thematisiert werden. Das Alte Testament und wichtige Begriffe wie Bund, Volk Gottes, Erlösung . . . werden exklusiv für das Christentum in Anspruch genommen; die jüdische Kontinuität bzw. die Erfüllung solcher Aussagen im Judentum bleibt ausser Betracht. Das theologisch qualifizierte Existenzrecht des Judentums (und des Staates Israel) wird übersehen oder geleugnet, indem Einzelereignisse der neutestamentlichen Zeit in einen Kausalzusammenhang gebracht werden (Tod Jesu, Zerstörung des Tempels → Ende der religiösen und historischen Bedeutung des Judentums).

Bei der Durchsicht der Analyse-Ergebnisse zeigt sich, dass es eine Reihe beliebter und offenbar unausrottbarer Klischees und Darstellungsmuster gibt, die – auch ungewollt und unbewusst – zu antijüdischen Verzeichnungen führen; dazu gehören unter anderem:

- die christologische Engführung des Alten Testaments (vgl. die überbietende Typologie David–Christus) und die Überbietung des Alten durch das Neue Testament (die Liebesgebote werden für Jesus und das NT reklamiert, ihre atl Herkunft wird unterschlagen);
- das Missverständnis des Neuen Testaments als historische Quelle: was auf dem Boden der christlichen Glaubensüberzeugung erwächst (z. B. Darstellung der Passion; Äusserungen des Paulus), wird als objektive Schilderung übernommen;
- die kurzschlüssige Verknüpfung nichtvergleichbarer Themen (Pharisäer, »strenges« Gesetz, Sabbat → Tod Jesu; Konsequenz: Jesus wird aus religiösen Gründen von Juden umgebracht! Hinweis auf die jüdische Herkunft von Karl Marx, russische Revolution und Bolschewismus als Folge der Lehre von Marx → Christenverfolgungen in kommunistischen Ländern; Konse-

* Bd. 2 dieser Reihe: »Lernprozess Christen Juden« wird im Herbst 1980 in Druck gehen, s. o. S. 110, Anm. * (Anm. d. Red. d. FrRu).

¹ Vgl. dazu auch die Beiträge von P. Fiedler und G. Biemer: s. o. S. 3 u. 8.

quenz: Juden sind für Christenverfolgungen verantwortlich!);

- historisch falsche Informationen: die Pharisäer gelten als besonders strenge und/oder mächtige Gruppe im damaligen Judentum; Pharisäer werden als »reich«, Zöllner als »arm« dargestellt;
- Verzicht auf die religiöse Deutung und geschichtliche Verankerung des heutigen Judentums und des Staates Israel (das Judentum endet im Jahre 70 und taucht unvermittelt in der Gegenwart wieder auf; auf die geschichtliche, geographische und religiöse Kontinuität wird nicht hingewiesen bzw. falsch informiert);
- Verzerrungen bei der Illustration (die Jesus feindlich gesinnten Juden tragen mittelalterliche Judenhüte, Jesus und die ihm freundlich gesinnten Juden dagegen nicht);
- Verzicht auf die Aufdeckung von sozialpsychologischen Mechanismen, die zur Sündenbockfunktion der Juden führten.

Peter Fiedler begnügt sich nicht mit der Dokumentation der Mängel, sondern sucht bereits in diesem Stadium der Projektarbeit nach *möglichen Gründen* dafür, dass sich weder die Konzilsaussagen und die zugehörigen »Richtlinien« noch die sonstigen – durchaus positiven – kirchlichen Äusserungen in den Schulbüchern ausgewirkt haben. Die immer wieder feststellbaren subtilen antijüdischen Äusserungen der Lehrplangestalter und Schulbuchautoren hängen vermutlich auch damit zusammen, dass die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelforschung zu wenig berücksichtigt werden und daher die antijüdische Polemik des Neuen Testaments mit historischer Information verwechselt wird (v. a. bezüglich der Pharisäer-Problematik). Ausserdem führt die sprachliche Unsicherheit im Bereich eines biblisch-dogmatischen Schlüsselwortes wie »Volk Gottes« zu antijüdischen Konsequenzen (vgl. die unterschiedlichen Aussagen »Die Kirche ist das Volk Gottes« und »Die Kirche gehört – mit Israel – zum Volk Gottes«, wobei die erste Aussage das theologische Existenzrecht des nachbiblischen Judentums negiert). Die Hauptursache für die gegenwärtigen Defizite der Schulbuchliteratur sieht P. Fiedler jedoch darin, dass kaum oder gar nicht auf authentische Darstellungen des jüdischen Selbstverständnisses zurückgegriffen wird; so liessen sich z. B. Fehltritte über die Pharisäer leicht vermeiden, wenn einige Texte aus der Fülle der pharisäischen Selbstdarstellungen oder zur pharisäischen Ethik aufgenommen würden. Fiedler sieht aber auch die Schwierigkeiten der Schulbuchautoren, die gerade in diesem Punkt von der Fachwissenschaft im Stich gelassen werden.

Abschliessend ist hervorzuheben, dass mit dem Buch von P. Fiedler und der dahinter stehenden wissenschaftlichen Leistung zum erstenmal – jedenfalls für den deutschen katholischen Bereich – eine systematische Untersuchung aller Schulbücher nach einheitlichen, offengelegten und überprüfbaren Kriterien durchgeführt wurde. Bisherige Vermutungen und Einzeluntersuchungen sind jetzt durch eine empirisch gesicherte Analyse abgelöst worden. Die Bedeutung des Buches für den Wissenschaftler steht damit ausser Frage, aber auch für den Praktiker ist das Buch von beträchtlichem Nutzen. Es kann zwar nicht unmittelbar in die tägliche Praxis umgesetzt werden, aber es verhilft jedem Interessierten zur Standortbestimmung und zur Sensibilisierung bezüglich seiner eigenen Sprache (Klischees, unterschwellige Vorurteile . . .) und Arbeitsweise (Art der Auswahl, Verschweigen von jüdisch-christlichen Zusammenhängen . . .).

Ingrid Maisch, Merzhausen bei Freiburg i. Br.

MARTIN HENGEL: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung (Calwer paperback). Stuttgart 1979. Calwer. 120 Seiten.

Dieses Bändchen enthält zwei Themenkreise. »Antike und urchristliche Geschichtsschreibung« (S. 11–61), worüber V. im WS 1974/75 in Tübingen ein Seminar hielt, und »Die entscheidende Epoche der urchristlichen Geschichte: Der Weg zur universalen Mission« (S. 63–105), worüber V. bei der Arbeitstagung des Evangelisch-Katholischen Kommentars in Zürich im März 1975 referierte und in London, Bangor und Oxford Vorlesungen hielt. In einem Anhang sind Thesen zu »Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments« (S. 107–113) abgedruckt, die in Kerygma und Dogma 19 (1973) 85–90 erschienen waren. Eine Zeittafel zur neutestamentlichen Chronologie S. 8 und thematisch gegliederte Literaturangaben, unter denen wichtige neuere katholische Beiträge fehlen, zu jedem Kapitel S. 114–120 sind beigelegt, auf Fussnoten und Anmerkungen wurde der Lesbarkeit halber verzichtet.

Wenn auch die Ausführungen für breitere Leserschichten verfasst wurden, ganz der Zielsetzung der Paperback-Reihe entsprechend, so wird gerade der Fachkollege bewundern, mit welcher umfassenden Sachkenntnis V. die einzelnen Frage- und Problemkreise auch für Laien verständlich darstellt und wie es ihm dabei immer wieder gelingt, überraschende Durchblicke in die Geschichte des Urchristentums zu eröffnen und auf Einzelheiten hinzuweisen, die in dieser Weise gemeinhin kaum bedacht oder hervorgehoben werden. Im ersten Teil behandelt er so interessante Themen wie »Erwägungen zu den Quellen der urchristlichen Geschichte im Rahmen der antiken Geschichtsschreibung und Biographie; Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle; Die urchristlichen Geschichtswerke als Quellen zu einer Geschichte des Urchristentums und die Einheit von Kerygma und Geschichtserzählung; Zur historisch-kritischen Methode; Unzeitgemässe Gedanken zu Lukas als theologischem Geschichtsschreiber«. Im zweiten Teil behandelt er »Die Hellenisten und ihre Vertreibung aus Jerusalem; Die Berufung des Paulus; Petrus und die Heidenmission; Der entscheidende Durchbruch in Antiochien; Das sogenannte »Apostelkonzil« und seine Folgen«.

Dem V. geht es vor allem darum, die »heute in der deutschen Forschung mancherorts verbreitete radikale historische Skepsis« in Frage zu stellen und zugleich der unbegründeten Verkettung der historisch-kritischen Methoden, also der »Flucht aus der Geschichte« (9) entgegenzuwirken. Nur eine gediegene Kenntnis des alttestamentlich-jüdischen wie des griechisch-römisch-hellenistischen Erbes erlaubt ein sachgerechtes Verstehen der neutestamentlich-urchristlichen Aussagen. »Gerade das Neue, das Jesus und das Urchristentum brachten, können wir nur erkennen, wenn wir zugleich auch das Gemeinsame sehen, das sie mit der antiken Welt verbindet« (10). So lückenhaft unsere Kenntnis der Geschichte des Urchristentums aufgrund der dürftigen Quellenlage auch bleiben muss, Skepsis als Form bequemer Resignation ist nicht am Platz, vielmehr muss die Kombination der Details gewahrt werden. Und an Detailkenntnissen bietet V. Überraschendes und Hochinteressantes, wie er andererseits brisante Fragen aufwirft: »Bedenkt man die teuren Herstellungskosten der Papyrusbuchrollen, haben dann die frühchristlichen Gemeinden durchweg sämtliche Texte des Alten Testaments besessen? Hat Jesus von Nazaret das ganze Alte Testament gekannt? Einige wichtige Äusserungen des V. sollen hier referiert werden: Der christliche

Arzt (Kol 4, 14) Lukas (25) scheint die Paulusbriefe nicht gekannt zu haben (13.38.60). – Traditionsverlust und Stoffreduktion beim Übergang in Schriftformen führen zu dem wichtigen Urteil des V.: »Der »originale« Epiktet ist uns dabei so wenig erhalten wie der ursprüngliche Sokrates oder Jesus« (17). – Das Wirklichkeitsverständnis miraculöser Berichte in der antiken Geschichtsschreibung war anders als das unsere. – Das Postulat einer isolierten »Heilsgeschichte« oder »heiligen« Literatur, die nicht mit profanen Methoden untersucht werden dürfen, ist unstatthaft (23.44.46). – Der heute überstrapazierte Begriff »Gemeindebildung« verdunkelt mehr als er erhellt (29). – »Der Beitrag des Lukas zum historischen Verständnis des Paulus ist, trotz aller tendenziösen Verzerrungen, wesentlich grösser, als viele Forscher heute wahrhaben wollen« (38 f.). – »Es gibt eine Kritik, die das Attribut »kritisch« nicht mehr verdient, weil sie keine Selbstkritik kennt« (40). – »Die neutestamentliche Wissenschaft war deshalb schlecht beraten, als sie sich einreden liess, Geschichte und Kerygma seien sich ausschliessende Gegensätze« (42, gegen Willi Marxsen). – Der Verfasser des Markusevangeliums Mk ist doch wohl mit Johannes Markus (Apg 12, 12; 13, 5; 15, 37), der später mit Petrus verbunden war (1 Petr 5, 13) identisch« (47.79 f.). – Bei der Idee einer absolut vorurteilslosen positivistischen Geschichtskritik »handelt es sich um eine abgestandene, wohl nur noch von Theologen weitergegebene Karikatur. Es gibt keine echte Geschichtsschreibung ohne Interesse und Wertung« (49). – Die historisch-kritische Methode ist »geistigen Strömungen unterworfen, die mit dem echten wissenschaftlichen Fortschritt leider nicht immer identisch sind« (51). – Gegen die strukturalistische Exegese: »Ein Text ist niemals eine völlig isolierte Grösse. Wir sollten uns daher vor der Versuchung eines »Textfetischismus« hüten. Gerade durch die Isolierung und Absolutsetzung eines »Textes an sich« wird die historische Wirklichkeit, die hinter ihm steht, ignoriert« (53). – »Für eine ängstliche, die historische Wahrheit verdrängende Apologetik sollte heute in der christlichen Theologie kein Raum mehr sein« (54). – Conzelmanns These »von dem dreifachen lukanischen Geschichtsschema war gewiss anregend, aber dennoch irreführend...« Auch der Vorwurf, Lukas nehme eine anti-eschatologische Haltung ein, beruht auf einem Irrtum (54 f.). – »Wenig hilfreich für das Verständnis des Lukas ist das beliebte schlagwortartige Etikett des »Frühkatholizismus«, das kaum etwas zu einem historischen und theologischen Verstehen des Urchristentums beizutragen vermag. Dagegen entspricht es nur allzu gut dem heute verbreiteten Verlangen nach griffigen Klischees« (59, vgl. 102). – »Die Botschaft Jesu hatte von Anfang an eine Neigung hin zur universalen griechischsprechenden Welt und vielleicht sogar hin zu gewissen Motiven griechischen Denkens« (64). – »Im Gegensatz zu dem Bild, das F. Chr. Baur vom Urchristentum entwarf und das teilweise bis heute nachwirkt, war Kephas-Petrus nicht der typische Vertreter des strengen gesetzestreuen Judentums und damit auch nicht der eigentliche Gegner des Paulus. Er gehörte gerade nicht zum Kreis der »Judaisten«, er muss vielmehr eine vermittelnde Stellung in der allmählich aufbrechenden Konfrontation eingenommen haben« (79). – »In Wirklichkeit ist jedoch die Scheidung zwischen »Redaktion« und »Tradition« in der Apostelgeschichte ausserordentlich schwierig; die grundsätzliche Bestreitung älterer Traditionen in den von Lukas komponierten Reden macht diese unverständlich und beruht auf einem Akt exegetischer Willkür« (88).

Diese kleine Kostprobe thesenartiger Aussagen des V. zeigt, wieviele hermeneutische und exegetische Probleme vom Verfasser angepackt und einer plausiblen Antwort zugeführt werden. Was manchmal beim V. wie eine etwas konservative Haltung aussieht, ist durchweg angesichts der gegenwärtigen kritischen Hermeneutik haltbar; daher fällt es dem Rezensenten nicht schwer, den allermeisten Thesen dieses Bändchens vorbehaltlos zuzustimmen. Dieses Buch, in dem ganz konkret die Frage nach dem Recht und den Grenzen historischer Forschung im Neuen Testament gestellt und beantwortet wird und in dem eine überzeugende Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung des Urchristentums in der entscheidenden Epoche zwischen der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem um 32 und dem sog. Apostelkonzil im Jahre 49 vorgetragen wird, stellt eine zuverlässige Einführungslektüre in die Geschichte der Kirchenentstehung, der frühen Kirchenpolitik und der damals geübten Strategien der Konfliktbewältigung dar. Nicht nur Studenten der Theologie und Berufstheologen werden in dieser Fundgrube von Details mit grossem Gewinn lesen, sondern auch Bischöfe und andere Kirchenführer werden hier auf Aspekte aufmerksam gemacht, die manche verkürzte Führungsoptik korrigieren können.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

GÜNTER KRINETZKI: Jakob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte. Erstellt in Zusammenhang mit Walter Kettler. Reihe: Schlüssel zur Bibel. Regensburg 1979. Verlag Friedrich Pustet. 112 Seiten.

Dieses kleine Büchlein ist sehr nützlich. Es führt exemplarisch vor, wie Bibelarbeit heute für einen breiteren Leserkreis fruchtbringend gemacht werden kann. Gegenstand ist der in den letzten Jahren stiefmütterlich behandelte Stammvater Jakob, von dem die meisten Christen wohl zuletzt im Bibelunterricht der Grundschule gehört haben, wenn sie nicht Thomas Mann gelesen haben. Von da bleibt in Erinnerung, dass Jakob seinen Bruder Esau übertölpelt hat, ferner die Geschichte von der Gottesleiter und dem nächtlichen Kampf am Jakob. Genau diese Perikopen werden auch in diesem Buch behandelt. Insgesamt geht es nur um fünf Texte aus der Genesis: 22, 21–26a; 25, 29–34; 28, 10–22; 32, 23–33 und 33, also um die Thematik Geburt der Zwillinge Esau und Jakob, Erstgeburrecht, Traum in Bet-El, der Kampf mit Gott und Jakobs Versöhnung mit Esau.

Diese Texte, die eine grosse Wirkungsgeschichte hatten, werden mit verschiedenen Methoden erschlossen. Einmal legt der Exeget die Ergebnisse der historisch-kritischen Arbeit vor. Für den Kenner sind diese nicht neu, beim exegetisch nicht geschulten Leser wird man immer noch mit Erstaunen rechnen müssen. Gerade diese Texte sind sowohl wegen der Quelle (J, E, P) wie auch wegen ihrer bis weit in die vorisraelitische Zeit hineinreichenden Dimension nicht ganz einfach zu erschliessen. Die ganze gelehrte Arbeit wird hier präzise referiert. Aber damit ist das vorliegende Buch erst halb charakterisiert. An die Exegese schliesst sich jeweils eine motivgeschichtliche Untersuchung an, in der vornehmlich mit dem Instrumentarium von C. G. Jung die archetypische Bedeutung der Texte erschlossen wird. Dabei geht es um rivalisierende Brüder und Wasser, Leiter und Kampf, Vater, Mutter und Fluss. Die Deutungen sind meistens recht interessant, aber sie haben den Rezensenten lange nicht so überzeugt wie die Ergebnisse der Exegese. Die vielfältige Bemühung etwa der Mythologie und Märchenforschung soll dabei zwar nicht bestritten werden, aber viele Bezüge

erscheinen in diesem konkreten Fall recht weit hergeholt. Überzeugend dagegen ist wiederum der Versuch, den Ertrag der Jakobsgeschichte für unsere Gegenwart zu formulieren. Hier springen Einsichten heraus, die beherzigenswert sind. Für die Leser des FrRu bleibt anzumerken, dass auch die Konsequenzen für den christlich-jüdischen Dialog richtig gezeigt werden. Ein kleines, lesenswertes Buch.

Werner Trutwin, Bonn

ROLLIN KEARNS: Vorfragen zur Christologie I. Morphologische und Semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. Tübingen 1978. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). IV, 207 Seiten.

Der christologische Hoheitstitel »Menschensohn«, der als einer der ältesten Jesustitel gilt und von manchen Exegeten sogar als vorösterliche Selbstprädikation des irdischen Jesus verstanden wird, ist deswegen in der Exegese so umstritten, weil seine Herkunft und Bedeutungsgeschichte noch nicht überzeugend erhellt ist. Gemeinhin wird der griechische Ausdruck »ho hyios tou anthropou« auf das aramäische »brnš« zurückgeführt und dieses brnš als Kompositum aus zwei Wörtern verstanden: Sohn des Menschen, d. h. einfach »Mensch«. Vorliegende Studie bezweifelt diese landläufige Bedeutungsangabe, weil es philologisch auch möglich ist, dass brnš von vornherein einen einzigen Begriff darstellt. Daher fragt der Verfasser, ob man in dem Ausdruck brnš überhaupt zwei selbständige Nomen eines aramäischen Kompositums sehen darf oder ob man nicht *einen* Begriff, *eine* morphologische Einheit mit einer ganz spezifischen Wortgeschichte annehmen muss.

Schon seit V. Schindler, *Lexicon Pentaglotton*, Hannover 1612, wird die lexikographische Einordnung des Wortes unter »Mensch« vorgenommen und die etymologische Bedeutungsableitung aus der aramäischen Komposition »Sohn des Menschen« festgelegt. Verfasser hingegen vertritt die Auffassung, dass es sich bei dem Begriff brnš ursprünglich um eine morphologische Einheit handelt, die aber später in der jakobitisch-nestorianischen und dann auch jüdischen Lexikographie missverstanden und fehlgedeutet wurde. Daher legt Verfasser eine detaillierte Untersuchung des Wortes in den verschiedenen Dialekten des altwest- und altostaramäischen Sprachraums, wo das Wort ab 8. Jahrhundert vor Chr. belegt ist, vor. Er untersucht das Wortvorkommen im Sprachraum des palästinischen Rabbinats, der palästinischen Synagoge, der verschiedenen Targume, des Samaritanischen, des Syrischen, des Urukischen, des Mandäischen bis hin ins Christlich-Palästinische der chaldäonensischen Konfession. Dabei zeigt sich, dass unser Wort nur in ganz bestimmten Dialekten Syriens vorkommt, während es im Urukischen, Babylonischen und Mandäischen nicht auftaucht. Die Geschichte des Begriffs lässt vermuten, dass er zwischen 14. bis 8. Jh. v. Chr. im syrischen Sprachraum auftrat (S. 36–44), dass die Wurzeln des Begriffs vielleicht im Ugaritischen des 15. Jh. v. Chr. liegen und das Wort als Lehnwort ins Aramäische übernommen wurde, wobei eine »pseudoetymologische Umsetzung« stattfand, auf der dann auch die griechische Übersetzung »ho hyios tou anthropou« fußt. Diese griechische Übersetzung dürfte im »frühesten christlichen Missionsbetrieb in griechischer Sprache geschaffen« worden sein (S. 75).

Der morphologischen Studie folgt dann S. 91–182 die semasiologische Untersuchung des Wortes und seiner Bedeutungsgeschichte, wobei der Verfasser von den lexikographischen Menschensohn-Studien von Lietzmann

1896, Dalman 1898, Wellhausen 1899 und Fiebig 1901 ausgeht und zu den neueren Menschensohn-Studien, die aber kaum neues Material bringen, übergeht. Die Bedeutungsanalyse zeigt, dass der Begriff in je wechselnden geographischen, geschichtlichen und soziologischen Rahmen ganz verschiedene Bedeutungsnuancen trug, etwa »Königsvasall, Pächter, Vasall, Landesherr, Kultgenosse usw.« Die Bedeutung »lebender Körper, Mensch« ist nur eine Variante der vielen Bedeutungen.

Der zweite Band dieser »Vorstudien« wird sicher Aufschluss geben, wie die Bedeutungsgeschichte im Griechischen bis hin ins Biblische weiter verlief. Die Studie ist eine mit hervorragender philologischer Sachkenntnis des orientalistischen Sprachmaterials angelegte Untersuchung eines Zentralbegriffes der frühen Christologie, in der praktisch sämtliche Belegtexte zu brnš aufgelistet, einzeln untersucht und für die Rekonstruktion der Bedeutungsgeschichte ausgewertet werden. Das umfassende Quellenverzeichnis S. 185–189, das ausführliche Stellenregister nichtbiblischer Literatur S. 190–204 sowie das Autorenregister schliessen den Band ab. Schon der 1. Band dieser Studie lässt ahnen, dass hier ein grundlegendes Werk entsteht, an dem das exegetische Gespräch über die Bedeutungsgeschichte der Menschensohn-Titulatur nicht vorübergehen kann. Noch einmal wird deutlich, wie wichtig eine solide philologische Vorarbeit ist, wenn nicht ins Blaue hinein exegetisiert werden soll. Ausserdem wird an dieser Arbeit die entscheidende Relevanz von Sprachsoziologie und Semasiologie für die Bedeutungsanalyse christologischer Prädikate sichtbar.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

URS KÖPPEL: Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie. Bern/Frankfurt-Main 1979. Peter Lang Verlag (Dissertation). 234 Seiten.

Bei dieser für den Druck überarbeiteten Dissertation, die von Prof. R. Schmid, Luzern, betreut wurde, wird man ohne Zögern dem Ergebnis des solide gearbeiteten 2. Hauptteils zustimmen.

Vf. hat die Einzelanalysen von Num 21, 21–35 bzw. Dtn 2, 26–3, 3 durchgeführt, beide Analysen miteinander verglichen und plausibel gemacht, dass die ältere Stelle (Num) in der Episode der Besiegung des Königs Og von Baschan eine Anstückung (Num 21, 33–35) erfahren hat durch die Hand des Dtr, der bekanntlich für das dtrG zeichnet und dem Dtn 2, 26–3, 3 zugehört. Mit dem Heschbonlied war die alte Quelle (E) zu Ende. Sie hat, was die Besiegung und Eroberung des Ostjordanlandes angeht, eine *Landnahme*, der dtr Text spricht dagegen vom selben geschichtlichen Ablauf als von einer *Landgabe* durch Jahwe (S. 102 f.).

Nach Stil und Aufbau ist die Darstellung in Dtn 3, 1–3 wiederum weitgehend abhängig von der Sichonerzählung, die in der älteren Quelle vorhanden ist, und verrät keine eigene Tradition über die Eroberung des nördlichen Ostjordanlandes. Nicht nur, dass dem Dtr in diesem Betracht offensichtlich ältere Traditionen überhaupt fehlen, es stellt sich auch heraus, dass er schematisiert und das Ostjordanland und seine Eroberung parallelisiert hat mit dem Westjordanland (Jos 10 f. S. 153). In noch schärferen Kontrast zur offenkundigen Unkenntnis des Dtr treten die immerhin einigermaßen verlässlichen Rekonstruktionen über den historisch wahrscheinlichen Landnahmevorgang, den Vf. im ersten Hauptteil behandelt im Anschluss an siedlungsgeographische, bibelhistorische (de Vaux, S. Herrmann) wie formgeschichtliche Arbeiten, unter vielen anderen von J. R. Bartlett (Sihon and Og Kings of the Amorites, VT

20 [1970] 257–277), der sich auf A. Alt und M. Noth stützt.

Gemäss diesen Rekonstruktionen ist das Ostjordanland lediglich von den Rachelstämmen nach dem Sieg über Sichon in Richtung Westjordanland durchzogen worden. Wahrscheinlicher als die biblische Darstellung erscheint eine nachherige Besiedlung vom Westen aus. Ruben und Gad sind bald ineinander aufgegangen; Halbmanasse = ? Machir, Jair, Nobach Num 32, 39–42 können eigene originäre Landnahmetraditionen besessen haben, und bei einem Zusammenwachsen der Traditionen am Kultort Gilgal (siehe Pss 135 und 136) wären Sichon und Og in einen, den klassischen, Zusammenhang gekommen. Identifizierbar ist diese ostjordanische, insbesondere den Norden Gilead und Baschan betreffende Siedlungsgeschichte der israelitischen Stämme mit der dtr Darstellung nicht.

Angesichts dieser Sachlage und nachdem feststeht, dass der Dtr in den untersuchten Stellen geradezu einen Modellentwurf (Dtn 2, 26 ff.) des Hl. Krieges, so wie er ihn versteht, programmatisch entwirft, galt es im Fortgang der Untersuchung zunächst eine hypothetisch angenommene Ursache für den Befund zu erschliessen. Der programmatische Befund hier und alle übrigen durch Formelgut wie theologische Tendenzaussagen stilisierten dtr Landnahmetexte passten sich in das literarische genre Reflexion über die vergangenen Ereignisse ein.

Analog zum Dtn, dessen letzte Ausgestaltung nach der Katastrophe des Nordreichs in der Landbevölkerung und levitisch-priesterlichen Kreisen in Juda zu suchen ist, überprüft und verifiziert Vf. einen allgemein angenommenen Ansatz für das dtrG, den er zeitlich nach der Katastrophe des Südreiches in die Epoche des Exils rückt. Hierbei ist es die theologische Absicht dieser Reflexion über die abgelaufene katastrophale Geschichte, seinem »unterworfenen und in seiner Existenz bedrohten Volk Mut zuzusprechen, dass Jahwe sein Volk nicht verlassen wird, weil Israel, trotz aller Schuld und Bedrohung, Jahwes Erbteil bleibt« (118). Eine Reihe von Leitwörtern bahār, 'am qadōš, 'am s'gullā, Jhwh 'lōhāka sichern auf diesem Weg eine Erwählungstheologie und bauen sie theologisch aus, wobei die dtr Akzentuierung in ihrem Verhältnis zur Theologie des Dtn und noch älterer Quellen bestimmbar wird.

In jedem Fall handelt es sich beim dtrG und seiner Theologie um eine Radikalisierung, etwa beim Verbot des Bundschliessens mit fremden Völkern. An ihnen ist ausnahmslos der Bann zu vollziehen, sie sind auszurotten. Theologisch gesehen hält dies Dtr für erforderlich, weil in Verschärfung zur Theorie des Dtn jedwede Existenz von Götzendienern, nicht nur diejenigen in den eigenen Reihen (Dtn 13), zwischen Israel und seinen Gott einen Fremdkörper bringt.

In der Kriegstheorie des Hl. Krieges, als dessen charakteristische Formelsprache die Rede von Jahwes Mitsein gilt, erscheinen die Aufforderungsformel, die Übergabeformel und die Zuspruchsformel 'āl tīra' und schliesslich die Bannung (harām). Diese stereotype Terminologie und Formelsprache ist trotz der Tatsache, dass im dtrG ältere Traditionen aufgenommen sind, vom Vf. durch das gesamte dtrG hindurch (Dtn, Jos, Ri, 1 und 2 Sam, 1 und 2 Kön) aufgefunden, verfolgt und der theologischen Konzeption des dtrG überzeugend eingeordnet worden. Somit ist die Landnahme im Osten wie im Westen in der Sicht des Dtr zum Hl. Krieg geworden; die gesamte Vorbevölkerung Kanaans, als Amoriter bezeichnet, verrät die Hand des Dtr. Gewisse Unterschiede dieser Hl.-Kriegs-Ideologie finden sich bei den Rettergestalten in Ri und 1 Sam (158 ff.). Bei den Königen wird diese Ideologie untauglich, da diese

anders, d. h. auf eigene Faust, Kriege führen. Zum ganzen ist festzustellen, dass der Hl. Krieg im dtrG eine »dogmatische Theorie« als Interpretationsform der früheren Geschichte Israels ist. Inhaltlich verfolgt der Dtr die Absicht, in der Theorie des Hl. Krieges den Sieg allein Jahwe zuzuschreiben (170).

Der Gedanke des Hl. Krieges ist Dtn 7 (also in der Rahmung des dtn Gesetzes) grundgelegt, doch die Inaktivität Israels in der Theorie will dort nicht so recht zur Vertreibung der Völker durch die Israeliten passen. Das Grundmuster des Hl. Krieges (Dtn 20, 1–20) und Bestimmungen über die Reinheit des Kriegslagers (Dtn 23, 10–15) zählen zum grösseren Vorstellungskreis des Hl. Krieges, ebenso dazugehörige Vorformen, wie die Heraushebung des Handelns Jahwes, auf den – in der theologischen Folgerung – alles Vertrauen zu setzen ist. Geschieht dies nicht – und augenfällige Zeichen haben nach Ansicht der dtn Restauratoren das Fehlverhalten Israels, d. h. sein Trauen auf eigene Macht und Stärke, unter Beweis gestellt –, dann hat man nur die Katastrophe zu gewärtigen. Dass dieser Nexus ebenso und a fortiori die Überzeugung des Dtr ist, erhärtet Vf. an jeweils den Sachverhalten, bei denen der Dtr gegenüber dem Dtn überschüssende Aussagen hat, u. a. eben an der starren Formelsprache und an der Tatsache, dass die im Dtn sich findenden Angaben im dtrG expliziert sind, insbesondere sich auf die Gesamtlandnahme beziehen. Bannung ist dabei die vorbeugende Abwehr und eine Massnahme gegen jede Bedrohung des reinen Jahweglaubens (1. Gebot) durch die Völker. Eine mehr ergänzende und korrespondierende Untersuchung des Hl. Krieges bei den vorexilischen Propheten und in Gen bis Num profiliert Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Konzeption des Jahwe-Krieges (älteste Stelle: das Mirjamlied; Jahwekriege sind Abwehrkriege) und den jüngsten Radikalisierungen bei Dtr im Hl. Krieg (Heiliger Krieg ist Angriffskrieg, auch schon im Dtn, doch nie imperialistischer Eroberungskrieg, Zimmerli). Im vierten Hauptabschnitt bietet Vf. die Skizze einer theologischen Summe des Dtr und seines Werkes (209): Israel hat in der Jahweverehrung versagt, eine Politik ohne Jahwe gemacht. Der direkt Beteiligte konnte nicht sehen, was der Theologe Dtr sieht: Die Eroberung des Landes, sein Besitz, ist allein dem Wirken Gottes zuzuschreiben. Ebenso wird in diesem Abschnitt der geschichtliche Hintergrund des dtrG rekonstruiert und die Bedeutung der dtr Theologie für die heutige Verkündigung besprochen.

Die Vorzüge dieser Arbeit sind, dass sie mit immensem Fleiss eine Fülle der einschlägigen Literatur aufarbeitet, in der Gedankenführung klar und in der Kunst der Darstellung sachlich nüchtern, doch eindringlich verfährt; scheinbare Repetitionen haben ihre Erklärung im jeweils neu gesetzten Aussagezweck bzw. der methodischen Fragestellung. Vielleicht ist gelegentlich zu schnell vom schriftkritischen Befund auf die historischen Situationen geschlossen. Besonders hervorzuheben ist die konsequente tendenzkritische Betrachtungsweise, bei der die vielen anderweitig bekannten Sachverhalte vor falscher bibelhistorischer Plazierung bewahrt bleiben. Die Eindimensionalität der Bibelsexegese ist zugunsten wahrer theologischer Erkenntnisse, die zweifelsohne vom hl. Verfasser intendiert waren, aufgebrochen.

Schreibfehler:

Seite 38	gynaikes, prosexekausan
Seite 63	katelipomen
Seite 89	A 1 Dtn 2, 28 f.
Seite 129	Totschlag
Seite 131	vertrieben
Seite 149	šamā'

Dr. Alwin Renker, Freiburg i. Br.

HANS-JOACHIM KRAUS: Theologie der Psalmen. Bibl. Kommentar, AT Bd. XV/3. 1979, Neukirchen-Vluyn 1979. Neukirchener Verlag. 257 Seiten, Register.

Nachdem im bekannten Biblischen Kommentar (BK) des Neukirchener Verlags schon vor mehreren Jahren der zweibändige Psalmenkommentar aus der Feder desselben Verfassers erschienen ist (*Hans-Joachim Kraus*, Psalmen I und II, BK XV 1/2 [Neukirchen-Vluyn 1961] mit mehreren Neuauflagen), folgt nun als dritter Band (BK XV 3) die Darstellung der Theologie der Psalmen. Die Ausführlichkeit dieser Theologie des Psalters machte einen gesonderten, dritten Band notwendig, denn sie ist so etwas wie eine Theologie des Alten Testaments *in nuce*, wie K. selber sagt (S. 5, 11). Mit dieser Gesamtschau ist der Kommentar zu den Psalmen von *H.-J. Kraus* abgeschlossen. In dieser Besprechung möchte ich den Inhalt dieses dritten und letzten Bandes nicht nur vorstellen (eine bei der Klarheit des Aufbaus einfache Aufgabe), sondern auch kurz diskutieren.

Nach den Prolegomena zu Natur und Aufgabe der biblischen Theologie wird die Theologie der Psalmen mit dem Kapitel über Gott in den Psalmen eingeleitet. Es trägt den pointiert formulierten Titel »Der Gott Israels«. Denn die Emphase auf dem Genetiv »Israels« entspricht einem vordringlichen Anliegen des Verf., vgl. z. B. S. 24 f.: »Dass Jahwe *Israels Gott* ist, das ist das Ereignis ersten Ranges, demgegenüber jede Frage nach dem Dasein oder Sosein dieses Gottes sekundär sein muss.« (Sperrung von K.). In den Unterabschnitten kann man von innen nach aussen fünf konzentrische Kreise erkennen: der Nahme Jahwe und Jahwe Zebaoth, die Epitheta Jahwes, Jahwes Offenbarung und Verborgenheit, seine Vollkommenheiten und die himmlische Sphäre, die zu Jahwe gehört. Kap. 2 gilt Gottes Gegenüber: seinem Volk. Der Bund und das Verhältnis zwischen Geschichtshandeln und Erschaffen Gottes werden breit erörtert. Der Kult ist Gegenstand von Kap. 3; nach einer kurzen Skizzierung des Heiligtums und seines Platzes in Israel folgen eine Darstellung der Zionstheologie, eine Diskussion von *Mowinckels* Thronbesteigungsfest Jahwes und eine Theologie des Gottesdienstes, die auf eine Widerlegung des *Mowinckelschen* Kultverständnisses hinausläuft. Mit dem König in den Psalmen beschäftigt sich das 4. Kap., mit den Feinden das folgende 5. Im 6. Kap. werden die Fragen zum Menschenbild in den Psalmen aufgeworfen, und das ganze Werk wird abgeschlossen durch die Untersuchung der Psalmen-Verwendung bei den Verfassern des NT.

Dr. Katzenbergers Badereise von *Jean Paul* fand statt, weil *Katzenberger* den Rezensenten eines seiner Werke für eine ungünstige Besprechung mit Prügeln bestrafen wollte. Laufe ich diese Gefahr, wenn ich einige Mängel an diesem dritten Band von K.s Kommentar aussetze? Zunächst die Sprache: ist es wirklich notwendig, sich so kompliziert und gespreizt auszudrücken, wie K. es tut? »Entsprechend wird die Theologie . . . ihrem Gegenstand gerecht zu werden sich bemühen müssen« (S. 13), »das Ineinander von akuter Aussprache und . . . überdauernder Lob- und Gebetssprache zum exzeptionellen Gegenstand theologischer Rezeption und Reflexion« (S. 10), »ein Gottesdienst . . . kann nicht als denkbar angenommen werden« (S. 21), »darum wird man nicht . . . Analogien bestätigt wissen sollen« (S. 169), usw. Unnötig sind die vielen lateinischen Ausdrücke: »... musste . . . als ein *Ridiculum* erscheinen« (S. 78), »so deutlich dieses Definitivum ist . . .« (S. 208), die Mitte ist »distinkt« (S. 125), etc.

Zum Sachlichen: Die Darstellung scheint mir in manchem eine Wiederholung der Exkurse, die in Bd. 1 und 2 vor zwanzig Jahren erschienen sind, ohne dass sie neu überarbeitet worden wären. Die benutzte Literatur bestätigt dies: Z. B. zum Tetragrammaton gibt es neuere Literatur als die angeführte: *R. de Vaux*, *Historie ancienne d'Israël*, EB (Paris 1971) 321–337 (überhaupt ist *de Vaux* nicht ein einziges Mal angeführt, auch nicht bei der Literatur zu den Opfern, obgleich dort *Les sacrifices de l'Ancien Testament* [Cahiers de la Revue Biblique, 1] [Paris 1964] hätte zitiert werden müssen); überdies liegt in *W. Baumgartner*, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT* (Leiden 1974) 377 f. ein neuerer Wörterbuchartikel vor als jener von *Köhler-Baumgartner*, den K. zitiert (S. 17). Zur Adoption des Königs wäre der Diskussionsbeitrag von *H. Donner*, *Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte*, in: *Oriens Antiquus* 8 (1969) 88–119, hilfreich gewesen. Warum fehlt ein so informatives Werk zu den Psalmen wie das meines Kollegen *O. Keel*, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Einsiedeln–Neukirchen 1980)? Die Liste liesse sich unschwer verlängern.

Was in dieser Theologie der Psalmen auffällt, ist die unablässige Betonung der Andersartigkeit der israelitischen Religion im Hinblick auf die religiöse Umwelt Israels. So steht S. 48: »weil jede Rezeption (gemeint ist die Rezeption religiöser Inhalte) aus der Umwelt Israels eine antagonistisch-polemische und konfessorische Grundintention erkennen lässt«. Ich zweifle daran, dass es K. gelingen würde, eine solche »Grundintention« bei jeder Rezeption nachzuweisen, z. B. im Bereiche weisheitlicher Texte oder beim Tempelbau Salomos oder bei Rechts-traditionen. Warum sollte Israel auch nicht etwas mit seinen Nachbarn teilen können, ohne seinen empfangenen Anteil umprägen zu müssen, damit er spezifisch israelitisch werde? Theologisch gesehen ist es nicht erforderlich, dass ein Inhalt des Alten Testaments spezifisch israelitisch ist, damit er als Offenbarung qualifiziert werden kann, siehe dazu z. B. die treffenden Überlegungen von *J. Barr*, *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments* (London 1966) 34 ff. (wo auch der bei K. so emphatisch betonte Vorrang der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes einer Prüfung unterworfen wird). Bei K. erscheint »die Religion«, d. h. also auch die religiöse Umwelt Israels gleich als die »Urgefahr des Menschen (*K. Kerényi*)« (S. 12), denn, so definiert K.: »in der Religion hat der Mensch das Göttliche in Besitz genommen und in Betrieb gesetzt« (S. 12). Nachdem die Religion so definiert worden ist, kann sie natürlich nur noch im Widerspruch zur offenbarten Religion stehen. Die beiden schliessen sich aus, und der Weg zu einem sachgerechten Verständnis der nicht-israelitischen wie der israelitischen Religionen ist verschüttet. Denn man muss jetzt ständig mit K. die ausser-israelitischen Religionen als magischen oder mythischen Versuch verstehen, Gott in seine Gewalt zu bekommen und gleichzeitig nachweisen, dass die israelitische Religion von der Umwelt total verschieden ist, obschon sie mit ihnen doch so vieles teilt, bis hinein in das geschichtliche Wirken der Gottheit, vgl. dazu *B. Albrektson*, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Coniectanea Biblica, O. T. Series 1) (Lund 1967). Dieses Korsett beherrscht die ganze Darstellung und bewirkt im Leser fortwährend das ungute Gefühl, dass bei aller

Richtigkeit im einzelnen das Gesamtbild verzeichnet ist, weil eine dogmatische Konzeption alles in eine nicht überall sachgemässe Perspektive rückt. Es sei wenigstens ein Beispiel genannt. Im 6. Kapitel trägt der 4. Unterabschnitt den Titel »Der Glaube des Gerechten«. Schon die Definition der Gerechtigkeit ist tendenziös: denn zuerst wird gesagt, Gerechtigkeit werde im Alten Testament »weder als Norm noch als absolute Idee aufgefasst« (S. 193). Das ist auch in unseren modernen Sprachen nicht der Fall! Wenn man von einem Lehrer sagt, er sei gerecht, meint man, er sei unparteiisch und behandle alle so, wie sie es verdienen, weder zu streng noch zu weich, und niemandem käme es in den Sinn, zu meinen, er sei gerecht, weil er einer Norm oder einer absoluten Idee von Gerechtigkeit entspreche. Heute wie im Alten Testament bedeutet »gerecht« soviel wie das richtige, den Personen und den Situationen entsprechende Verhalten. Auf S. 194 lesen wir dann: »gerecht ist der Mensch, dessen Unschuld erwiesen wird, indem Jahwe durch *Freispruch* alle Anklagen niederschlägt...«. Das trifft auf manche Psalmenstellen zu, aber wie passt ein solches allgemeines Urteil z. B. auf Ps 17.1–5; 26? Hier ist der Beter gleich eingangs unschuldig und gerecht, *vor* dem richterlich-rettenden Eingreifen des Herrn; diese Unschuld ist ja gerade das Argument, das der Bittende zu seinem Hilferufen berechtigt. Hier fühlt sich der Beter nicht als Sünder, sondern als Gerechter, dessen Gerechtigkeit ein Anspruch auf Gottes Hilfe ist. Druckfehler sind nur wenige vorhanden: S. 18, letzte Z. (Lade-Heiligtum); S. 25 Mitte (hebr. 'aliyan, nicht 'alayin); S. 97 Mitte ('en umm); im Register (S. 270), Stichwort »Gelübde«, ist die Seitenzahl des Verweises falsch.

Ich breche die Besprechung hier ab und gestehe, dass ich leider meine Erwartungen nicht ganz erfüllt sehe, die ich diesem Buch entgegenbrachte, und die der anspruchsvolle Titel Theologie der Psalmen geweckt hatte.

Adrian Schenker OP, Fribourg

JAMES A. LOADER: *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152). Berlin-New York 1979. Verlag de Gruyter. XII und 138 Seiten.

J. A. Loader, Professor für Semitische Sprachen an der University of Pretoria, legt uns seine literarische Analyse der Spannungen im Buch Kohelet vor. – Das 1. Kapitel (1–3) umreißt Ziel und Methodologie der Arbeit. Loader hofft, über die umfassende Beobachtung von polaren Strukturen (»patterns of tension created by the counterposition of two elements to one another«) zu einer adäquaten literarischen Beurteilung von Koh zu gelangen. Auszugehen sei von text-immanenten Kriterien, nicht von historischen Perspektiven. Folgende Untersuchungsschritte wurden gemacht: 1. Abgrenzung von Perikopen. 2. Formuntersuchung (a. äussere Form: Stilfiguren, Metrum, ornamentale Techniken; b. innere Form: Beziehungen von »statement units« innerhalb von Perikopen). 3. Gattungsbestimmung. 4. Interpretation des Inhalts. 5. Darstellung der Gesamtkomposition. 6. Erwägung der historischen Perspektiven. Die Darstellung der Untersuchungsergebnisse erfolgt in anderer Ordnung (Schritte 5.2a.3.4.1.2b.6). – In Kapitel 2 (4–28) wird zunächst diskutiert, ob es sich in Koh um eine Sammlung loser Sprüche oder um eine kompositionelle Einheit mit logischer Abfolge handelt. Nach Loader haben wir es mit kunstvollen Einzelperikopen zu tun, die durch die Grundidee von Koh (»conviction of emptiness«) verbunden sind. Es folgt eine Aufzählung der Stilfiguren

(Parallelismus – Chiasmus: diese Kleinform entspricht der inhaltlichen polaren Spannung – Paronomasie – Anapher – Reim), die Diskussion des Metrums und eine Aufzählung der »Gattungen« (royal fiction – Wahrspruch – maxim – *ṭōb*-saying – Vergleich – Metapher – Parabel – Allegorie – observation – Selbstgespräch – Wehspruch und Segen – Antilogion – rhetorische Frage – Mahnspruch). Loader versteht unter Gattungen »typical forms« (sie gehören auf die Ebene der langue, während die konkreten Einzelausformungen oder structures der parole zugerechnet werden). Nach Loader entlehnt Koh seine »Gattungen« der Weisheit, wandelt sie aber zum Teil ab, meist anti-weisheitlich. – Das ausführliche 3. Kapitel (29–116) bringt die Diskussion der Inhalte, verbunden mit Hinweisen auf die Perikopenabgrenzung und die innere Form (versteckt finden sich auch textkritische Entscheidungen). Die Perikopen werden nach Themen geordnet (z. B. life – death, risk – assurance, talk – silence). »There is a basic similarity in all these patterns: *Their contents are structured as pole A :: pole B – where God always works in such a way that a negative, unfavourable tension results (hebel)*« (105). Diese Zusammenfassung gilt nicht für die Thematik »toil – joy«. Freude ist keine Antithese zur *hebel*-Spannung, sondern eine Konsequenz daraus. »Therefore we can call the *carpe diem* a conclusion« (111). Das Ergebnis des 3. Kapitels: »The tension in the contents of the book and between the contents and formal aspects testify to the tension between the views of Qohelet and those of the general *hokma*« (116). – Kapitel 4 (117–123) ortet die Stellung Kohelets innerhalb der altorientalischen Weisheit. Die alttestamentliche Weisheit ist (wie vorher schon die Weisheit Ägyptens und Mesopotamiens) nach einer Periode der Systematisierung/Dogmatisierung in die Krise geraten, vor allem aus Protest gegen die Vergeltungslehre. Anders aber als etwa in Ijob und altorientalischen Vergleichstexten wird in Koh die Spannung bis zum Ende durchgehalten. – Kapitel 5 (124–131) betrachtet die Spannung in Koh auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund. Die Betonung der Transzendenz Gottes führte im nachexilischen Judentum zu einem Vakuum, das durch Mittlergestalten (Angelologie) und Hypostasierungen von Weisheit, Geist, Name Gottes usw. aufgefüllt wurde. Auch Koh sieht Gott als den Fernen an (so kann Gottes Tun *miqrē* genannt werden), er füllt jedoch das Vakuum nicht auf. Die Spannung Gott :: *hebel* wird ausgehalten, formal gestützt durch die (polemische) Abwandlung weisheitlicher Gattungen. – Kapitel 6 (132–133) bringt eine Zusammenfassung mit dem Hinweis, Koh enthalte (abgesehen vom sekundären Epilog 12,9–14) keine Widersprüche, sondern intendierte polare Strukturen. – Bibliographie, Abkürzungsverzeichnis und Transliterationstabelle beschliessen den (leider sehr teuren) Band. Im folgenden sei eine Kritik von innen her versucht. Begrüssenswert ist der methodische Ansatz und der Vorsatz zur umfassenden Behandlung des Phänomens Spannung. Aber gerade vom literaturwissenschaftlichen Ansatz her wäre zunächst eine umfassende Beschreibung und Deutung aller literarischen Phänomene in Koh zu erwarten. Die Analyse der Form läuft bei Loader doch zu sehr neben der des Inhalts her. Die Kategorisierung der Inhaltsseite ist ziemlich abstrakt, manchmal paraphrasenhaft (der Angriff auf R. Braun, S. 114 Anm. 95: »only a summary of data concerning the contents«, kann in manchen Punkten auf Loader zurückgedreht werden); eine vollständigere Behandlung der Form würde da zu manchen Differenzierungen und auch Modifizierungen führen,

besonders auch in der Abgrenzung der Einheiten. Wieso soll z. B. die Einheit 7, 1 ff. in V. 4 zu Ende sein? Die Abgrenzung geschieht hier doch wohl nur aus inhaltlichen Erwägungen. Die Gattungsdefinition (S. 2) wird im Lauf der Arbeit immer mehr gelockert; es werden dabei mehrfach Ebenen vermengt. Die Definition von Gattung als »typical form« ist bereits so weit, dass sie auch Formeln umfassen kann (hierher gehören wohl: observation, Selbstgespräch, Vergleich). Eine klarere Differenzierung würde hier zur Beobachtung führen, dass Formeln ihren Sitz im Leben ändern können, dass somit Koh nicht alle seine »Gattungen« der Weisheit entlehnt hat. So ist etwa die Formel $MR + b = libb = ePP$, die Loader zur »Gattung« Selbstgespräch zählt, im AT 30mal belegt, davon mindestens 20mal ausserhalb der Weisheitsliteratur. Entgegen der Festlegung, Gattung gehöre zur Ebene der langue (S. 2), werden auch geprägte Wendungen und Kompositionsmuster des Autors von Koh als Gattungen bezeichnet. So umfasst der Wahrspruch eine Reihe von Wendungen mit dem Leitwort *habl* (*hebel*), die sicher Schöpfungen von Koh sind (vgl. A. Schmitt: *TThZ* 88 [1979] 117). Vielleicht sind auch manche Formen, die unter der »Gattung« observation aufgezählt werden, von Koh geprägte Wendungen. Dabei ist die Auflistung der Verben (S. 25) ungenau. So sucht man in 1, 13 vergeblich nach $R'Y/YD'$; Wendungen mit PNY und $NTN + libb =$ kommen häufiger als erwähnt vor. Hier wären auch die Verbformen und Satzformationen zu beachten (Suffix-, Präfixkonjugation, Partizip, Stellung des Verbs). – Die Grundform der Einzelperikopen (lassen sie sich wirklich auf eine einzige Form zurückführen?) macht nach Loader die »Gattung« reflection aus, die von Koh geschaffen wurde. Ist das nicht eher ein Vorgang auf der Ebene der parole und somit auch nach Loaders Definition keine Gattung? Bei der Behandlung des Mahnspruchs vermisst man die Arbeit von W. Richter: *Recht und Ethos* (StANT 15), in der diese Kleingattung ausführlich behandelt wird. Eine vollständige Untersuchung der Formen in Koh hätte zu einer genaueren Bestimmung des Sitzes in der Literatur von Koh geführt. Weisheit ist doch zu unbestimmt. Man wird den Verdacht nicht los, dass Loader bei der Zuweisung möglichst aller »Gattungen« zur Weisheit einer *petitio principii* erlegen ist. Eine konsequentere Zuweisung der »Gattung« zur langue hätte auch die Frage nach der Abhängigkeit Kohelets von ausserisraelitischen Phänomenen differenzierter beantwortet lassen (Gattung in diesem Sinn bedeutet gerade nicht unbedingt literarische Abhängigkeit). – Andere Ungenauigkeiten und Inkonsistenzen mögen mit den Schwierigkeiten der Drucklegung zusammenhängen (etwa die falschen Stellenangaben: S. 30: lies 1 Chr 15, 13 statt 15, 3; S. 79: Prov 26, 13 statt 26, 12; oder die fehlerhafte Transliteration von hebr. Konsonanten: S. 10: *zikerōn/zikkārōn* statt mit *q*; S. 41: *'ēnāw* statt *'enāw*; bei der Übersetzung S. 78 ist die Umstellung von V. 15b nicht kenntlich gemacht; ebd. fehlt die Fussnote). Die Prinzipien der »Transkription« entsprechen keiner Stufe der hebr. Sprachgeschichte und sind auch nicht in allem kontrollierbar. Nach welchen Gesichtspunkten wird etwa silbenschiessendes *'* einmal transkribiert, einmal weggelassen (vgl. nur die Fälle S. 41/46/51)? Weshalb wird die Vortonlänge bei *a* bezeichnet, bei den *i*- und *u*-Lauten jedoch nicht? Naturkurzen werden bei Plene-Schreibung als Längen bezeichnet, Naturlängen (etwa bei *qōta/il*-Nominalformen) und eindeutige Kontraktionslängen jedoch bei Defektiv-Schreibung als Kürzen (auch hier wieder mit Inkonsistenzen: vgl. S. 102: *lipnehem*; S. 106: *'en*: in MT jeweils plene). – Das Studium des Bu-

ches wird durch die Zitationsweise (man sucht ein op. cit. oft über viele Seiten) und vor allem durch das unvollständige Literaturverzeichnis unnötig erschwert.

Nach dieser Kritik, die wegen der Aufnahme der Arbeit in die bisher renommierte Reihe der BZAW berechtigt erscheint, sei darauf hingewiesen, dass der Hauptteil (Kapitel 3) viele neue Gesichtspunkte zu Einzelfragen enthält, die man nicht vermissen möchte. Den Anspruch des 1. Kapitels findet man jedoch nicht eingelöst. Wegen der Faszination, die Koh auf viele Leser ausübt, ist zu hoffen, dass eine gründliche literaturwissenschaftliche Untersuchung des Werkes nicht zu lange aussteht.

Gottfried Vanoni, Mödling bei Wien

EDUARD LOHSE: *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage (Theologische Wissenschaft Band 5). Stuttgart 1979. Verlag W. Kohlhammer. 172 Seiten.

Als Nr. 4 in dieser Reihe »Theologische Wissenschaft« veröffentlichte derselbe Verfasser bereits »Die Entstehung des Neuen Testaments« 3. Auflage 1979. Vorliegendes Studienbuch, das in gut verständlicher Sprache abgefasst und klar-übersichtlich gegliedert ist, schliesst an dieses vorige Werk an und führt in sechs Kapiteln in die Geschichte, Problemstellung, Methode und Sachaussage der neutestamentlichen Theologie ein. In einem kurzen exegetisch-geschichtlichen Aufriss S. 9–14 wird die Debatte um die Möglichkeit und Durchführung einer »Biblischen Theologie« in diesem Jahrhundert angesprochen und einige wichtige Entwürfe zu einer Biblischen Theologie vorgestellt. Dabei werden von katholischer Seite nur Meinertz 1950, Bonsirven 1951, Schnakenburg 1963 und Schelkle 1968–76 erwähnt. Verfasser beginnt dann seine Darstellung der neutestamentlichen Theologie mit »Die Verkündigung Jesu«; damit setzt er sich von der These Bultmanns »Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des Neuen Testaments und ist nicht ein Teil dieser selbst« deutlich ab. Er behandelt dann zunächst das Problem des historischen Jesus, seinen Zusammenhang mit der Gestalt Johannes des Täufers, dann die Bedeutung des zentralen Begriffs »Herrschaft Gottes« in Jesu Predigt. Einzelne Themen in der Predigt Jesu wie »Wille Gottes«, »Barmherzigkeit Gottes«, »Volk Gottes« und »Menschensohn« werden dargestellt. Verfasser betrachtet alle christologischen Hoheitstitel als Bekenntnisschöpfungen der nachösterlichen Gemeinde, auch den Titel »Menschensohn«: »Dann aber ergibt sich, dass der historische Jesus sich weder Menschensohn genannt noch von einem kommenden Menschensohn, mit dem er nicht identisch ist, gesprochen hat. Die Menschensohnchristologie ist vielmehr erst in der christlichen Gemeinde ausgebildet worden« (S. 49). Nicht alle Exegeten stimmen dieser Sicht der Menschensohn-Prädikation zu, wie die Diskussion in der Festschrift für Anton Vögtle »Jesus Menschensohn« zeigt.

Im zweiten Kapitel (S. 51–73) wird »Das Kerygma der ersten Christenheit« behandelt. Wiederum fällt auf, dass die Auferstehung Jesu Christi nicht als Voraussetzung des Kerygmas, sondern als dessen Inhalt an erster Stelle behandelt wird, dann folgen Christologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Taufe und Abendmahl und schliesslich die Mission des palästinisch-hellenistischen Christentums. Aus den paulinischen Briefen geht hervor, dass Paulus schon eine bestimmte urchristliche Theologie vorgefunden hat, für die wir keine direkte Quelle kennen, aber durch redaktionskritische und formgeschichtliche Beobachtungen in paulinischen Brie-

fen lassen sich Bekenntnisfragmente, Hymnen und Formeln fassen, aus denen sich Rückschlüsse auf die vor-paulinische Theologie ziehen lassen. Daher werden an dieser Stelle die christologischen Titulaturen, die Präexistenzvorstellung und auch das »Theologumenon« der Jungfrauengeburt von Jesus, das V. auf dem Hintergrund von Jes 7, 14 als »Interpretament« bedeutet, behandelt (S. 58).

Der Theologie des Paulus ist das dritte Kapitel gewidmet, das verständlicherweise das Herzstück des Buches ist. Was hier über die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche gesagt wird, ist etwas zu knapp für heutige Verhältnisse, um Theologiestudenten in einen positiven jüdisch-christlichen Dialog einzuführen. Wichtig aber bleibt die Feststellung: »Durch die Verheissungen ist Israels Geschichte grundsätzlich von aller Religionsgeschichte unterschieden. In dem Satz »Ganz Israel wird gerettet werden« spricht sich weder geschichtsphilosophische Überlegung noch apokalyptische Spekulation aus« (S. 102).

Die Theologie der synoptischen Evangelien (S. 112 bis 125) ist im vierten Kapitel wohl etwas zu kurz gekommen im Vergleich zu Paulus. Vor allem wäre eine breitere Darlegung der »Theologie und Christologie der Logienquelle Q« wünschenswert, um die Studierenden mit der frühesten Theologiegeschichte der Herrenworte Jesu vertraut zu machen. Das fünfte Kapitel ist der johanneischen Theologie gewidmet (S. 126–144) und das sechste Kapitel bringt »Die apostolische Lehre der Kirche« (S. 145–160), wobei die Theologie des Amtes und die Ekklesiologie nicht gebührend zur Sprache kommen. Im Schlussparagraph 40 tritt Verfasser nochmals für die »Einheit des Neuen Testaments« ein, in spürbarer Absage an Siegfried Schulz, Die Mitte der Schrift, wenn dann auch doch wieder mit Luthers Vorrede zum Jakobusbrief in der Septemberbibel von 1522 auf dem »Kanon im Kanon« insistiert wird, ohne die hermeneutische Problematik dieses urprotestantischen Prinzips auch nur anzusprechen und das Verhältnis zur ekklesialen Auslegung der Schrift in und durch Kirche als Traditionsträgerin zu klären.

Studierende der Katholischen Theologie werden in manchem Paragraph dieses Bandes nicht genügend informiert, wie ihre Kirche die Sachfrage beantwortet, manche Darlegungen dieses Bandes zeigen spürbare konfessionell-dogmatische Vorentscheidungen aus protestantischer Tradition, die so dem katholischen Studierenden nicht weiterhelfen. Jedem Paragraph ist eine ausgewählte Literaturliste vorangestellt, die zu eigenem Weiterarbeiten helfen soll; dabei ist ebenfalls auffallend, dass nur wenige katholische Autoren angeführt werden, selbst wenn neue und gute katholische Monographien zur Sachfrage vorliegen. Es wäre zu wünschen, dass es den Herausgebern und dem Verlag gelänge, solche Studienbücher stärker zu entkonfessionalisieren, um auch die Literatur und das Meinungsspektrum der katholischen Seite ausführlicher zu referieren. Praktische Ökumene im Wissenschaftsbereich bleibt auch in der neutestamentlichen Exegese ein Desiderat, das der Verfasser dieses Bandes, heute Landesbischof und Rats-Vorsitzender der Evangelischen Kirche Deutschlands, entschieden unterstützt und fördert.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

JOHANN MAIER: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Erträge der Forschung, Bd. 82. Darmstadt 1978. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XVII, 367 Seiten.

Selten erscheinen Bücher, die so dicht geschrieben sind, dass auch Fachkollegen mehrere Jahre brauchen, um sie zu akzeptieren und zu relativieren. Das Buch des Kölner Judaisten Johann Maier ist ein solches. Es behandelt einen äusserst schwierigen, durch zahllose Interpretationen und Mutmassungen zusätzlich verdunkelten Stoff: die Jesus-Stellen im rabbinischen Schrifttum. Sind sie – oder sind wenigstens einige von ihnen – genuine jüdische Tradition über Jesus und das werdende Christentum, oder sind sie spätere Zufügungen? Sind sie Ausdruck der massiven Christentumsfeindlichkeit der Rabbinen, oder haben christliche Autoren dies den Rabbinen nur unterstellt? Erst nach der sachgerechten Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen ist eine sinnvolle Erörterung der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung der ersten 4–6 Jahrhunderte n. Chr. möglich. Die Religions- und Theologiegeschichtler sind also angesprochen.

An den bisherigen konfessionell engagierten Erforschern der sogenannten Jesuszeugnisse des Talmuds hat Maier vieles zu bemängeln. Von ihrem christozentrischen und apologetischen Grundverständnis her waren sie versucht, möglichst viele Jesuszeugnisse und indirekte Antichristianismen im Talmud zu konstruieren, aufzuspüren und ihnen einen christentumsfeindlichen Sinn zu geben. »Die Möglichkeit, sich die Geschichtlichkeit der Existenz Jesu und seiner Wunder durch das »feindliche Zeugnis« der Juden bestätigen zu lassen, wurde weithin sehr geschätzt« (6). Zu ideologischen Mängeln hätten sich schwere methodische Unterlassungen gestellt. Aus dem christlich-theologischen Unvermögen heraus, die antiken jüdischen Jesuszeugnisse unter normalen historisch-kritischen Gesichtspunkten und ohne Ressentiments zu behandeln, habe man einzelne rabbinische Stellen zu punktuell und zu phantasievoll exegetisiert. Demgegenüber unterscheidet Maier zwischen dem talmudischen Satz, wie er ursprünglich verstanden worden sein mag, und seiner Rezeptionsgeschichte. Vieles habe man nachträglich antichristlich aufgefasst, »sobald das Christentum die politische Herrschaft errungen hatte« (59). Maier liefert nun eine umfassende »Kontextanalyse« der rabbinischen Jesus- und Christentumsstellen, d. h., er betrachtet die rabbinischen Einzelabschnitte nicht für sich allein, sondern in den Zusammenhängen, in denen sie überliefert sind. Dies schliesst schwierige und weitreichende form-, überlieferungs- und motivgeschichtliche Studien ein. Die wissenschaftliche Stärke Maiers besteht darin, dass er die betreffenden talmudischen Texte in ihrer Formelhaftigkeit, in ihrer beinahe strophenhaften Ausgewogenheit, mit ihren sich variabel wiederholenden Gedankengängen und mit ihren Parallelen darzustellen und zu deuten vermag. Wichtige Abschnitte stellt er nebeneinander und entsprechend ihrer Sinnstruktur (kenntlich durch Schrägschrift, Unterteilungen, Sinnzeilen etc.) in Tabellen und Synopsen zusammen: z. B. tHul I-II par. (bes. 130–171) und mSan 4,1; bSan 43a (bes. 219–222). Er beweist literarkritisch, dass nicht jede Barajta in die tannaitische Zeit zurückreicht (dies ist z. B. für bSan 43a wichtig) und da die »Ješû han-nôsrî« Eintragung in allen gemeinhin als »alt« und ursprünglich geltenden rabbinischen Stellen sekundär und spät ist. Alle Stellen waren zuerst einmal Lehrer-Schüler-Anekdoten, halachische Paradebeispiele, Widerhaken hahadischer Entscheidungen gegen dissidente Lehrer, u. a. Deutungen biblischer Personen und Ereignisse. Vollzieht man dies nach, dann verflüchtigen sich – mit Ausnahme einiger exegetischer Spielereien, die in Midraschhäusern zweifellos vorkamen – die den Rabbinen immer wieder zugeschobenen Ungereimtheiten und Verschleierungstak-

tiken bezüglich des Christentums. Erst das später Zugewachsene, Aufgepfropfte, Umgemünzte – eben die Anspielungen auf Jesus Christus und die sich judenfeindlich gebärdende Grosskirche – machen die alten rabbinischen Texte oft ungereimt.

Nicht nur für die formkritischen und motivgeschichtlichen Analysen und Ergebnisse ist man Maier dankbar, sondern auch für viele Nebeninformationen: Er bietet in Kürze den neuesten Stand der Forschung über das Testimonium Flavianum (Ant 18, 63 f.; vgl. Ant 20, 200), dieses älteste Zeugnis über Jesus Christus aus jüdisch-nicht-rabbinischer Hand (42–45). Eine so klar katalogisierende Forschungsgeschichte über die christlich-theologische und christlich-missionarische Literatur über die talmudischen »Jesus«-Stellen sowie über die entsprechende jüdische Literatur (18–41) ist dem Rezensenten bis jetzt noch nicht begegnet. Ähnliches gilt über die Nebeninformationen zur rabbinischen Redewendung »die Speise (öffentlich) verderben«. Sie steht im primären Zusammenhang mit den Ehescheidungshalachot der Hilleliten (mGit 9, 10) und im sekundären Zusammenhang mit Jesus (bSan 101a–b). Christliche Autoren fassten die Redewendung besonders im Zusammenhang mit den jüdischen Ehescheidungsmöglichkeiten oft zu wörtlich auf: Man dürfe sich nach jüdischer Auffassung von der Frau scheiden lassen, wenn diese die Speisen anbrennen lasse. Maier zeigt aber, dass die Redensart auf einen schlechten kompromittierenden Ruf der betreffenden Frau hinweist (62–68).

Die Ergebnisse Maiers klingen unerwartet radikal. Es gab ursprünglich keine tannaitische Jesus-Stelle im rabbinischen Schrifttum. Auch die amoräischen Jesus-Erwähnungen seien »eher alle nachtalmudisch als talmudisch« (273). Man könne also nicht von historischen oder auch nur von historisch verdrehten rabbinischen Jesus-Traditionen reden. Ähnliches gelte bezüglich der rabbinischen Christentumszeugnisse. Die rabbinische minût-Halacha sei ursprünglich nicht gegen die (Juden-)Christen gerichtet gewesen (bes. 133 ff.).

Es habe einzig gewisse literarische und kontrovers-theologische Einflüsse auf Umwegen gegeben. Etwa die rabbinischen Traditionen über (Jesus) Ben Pandera (Pantjr, Pntjrj u. ä.) könnten schon im 2. Jh. n. Chr. aus der westlichen Diaspora modifizierend auf die schon bestehenden rabbinischen Traditionen (bzw. Namensformen) eingewirkt haben. Dabei ist zu beachten, dass die westlichen christlich-jüdischen Polemiken auf innerchristlichen Nachrichten und Unsicherheiten beruhten. Es gab ja eine frühe christliche Mutmassung, die philologischen und theologischen Missverständnissen unterlag, wonach der Vater Jesu »Panther« geheissen habe (vgl. bes. 260–267). Maiers Darlegungen sind »von weittragender Bedeutung für die Einschätzung der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung in der ausgehenden Antike... Demnach war das rabbinische Interesse am frühen Christentum weit geringer als gemeinhin angenommen wird. Selbst im 4. Jh., als das Christentum im römischen Reich die Macht errang, hat das Judentum Palästinas allem Anschein nach noch immer den Abfall zum Götzendienst als schlimmste Form der Abtrünnigkeit gewertet. Erst im Verlauf der repressiven byzantinischen Religionspolitik im 5., 6. und 7. Jh. ... hat das Christentum mit der römisch-byzantinischen Weltmacht gleichgesetzt, für das Judentum... den Charakter des Götzendienstes angenommen« (273).

Der Rezensent muss gestehen, dass er Maier an keiner Stelle wissenschaftlich ins Unrecht setzen kann. Biswei-

len würde er auch zur Annahme von etwas mehr Andeutungen über das Christentum im Talmud neigen (z. B. im Falle von Maiers Darlegungen S. 133–137). Im ganzen aber ist er der sicheren Überzeugung, dass Maier die längst fällige Flurbereinigung bezüglich der talmudischen Jesuszeugnisse meisterhaft vorgenommen hat.

Clemens Thoma

RUDOLF MOSIS: Das Buch Ezechiel. I. Teil, Kap. 1, 1–20, 44 (Geistliche Schriftlesung 8, 1). Düsseldorf 1978. Patmos Verlag. 249 Seiten.

Der moderne Leser findet nur schwer Zugang zum Ezechielbuch. Auf den ersten Blick scheint Ezechiel in wenig oder in nichts mit dem übereinzukommen, was Menschen heute bewegt. Das vorliegende Buch von Rudolf Mosis, Professor für Altes Testament in Eichstätt, möchte dem heutigen Leser eine Hilfe bieten. Dabei will die geistliche Schrifterklärung nicht »künstliche Beziehungen zwischen den einzelnen Geschehnissen und ihrer alttestamentlichen Deutung und Christus und der Kirche« herstellen. Vielmehr soll der Leser »durch geduldiges Hören« auf die prophetischen Aussagen und »durch das Nachdenken über die darin aufgeschriebene Geschichte Gottes mit Israel, Christus und die Kirche auf dem Hintergrund ihrer Vorgeschichte besser verstehen«.

Die Ausführungen des vorliegenden Buches berufen sich auf neuere Kommentare und Arbeiten zu Ezechiel. Da diese Auslegung an alle biblisch interessierten Laien gerichtet ist, werden exegetische Einzelfragen vermieden. Aber der Fachmann erkennt hinter diesen Darlegungen die Erkenntnisse der heutigen Forschung. Wer sich für Einzelfragen interessiert, kann am Schlusse des Buches (251–270) ergänzende und weiterführende Hinweise finden.

In einer Einführung (7–23) stellt uns Rudolf Mosis jene Zeit vor, in der der Prophet Ezechiel wirken musste. Es ist eine Zeit »bestürzender Umbrüche und tiefreichender Erschütterungen«, in der Ezechiel als Prophet Gottes die Geschehnisse zu deuten hatte. Diese kurze, aber prägnante Zusammenfassung gibt dem Leser Einsicht in diese aussergewöhnliche geschichtliche Stunde, in der Ezechiel vom Gott Israel und von seinem Willen Zeugnis geben musste.

Der Kommentar umfasst die ersten 20 Kapitel. Da im Ezechielbuch, anders als in anderen Prophetenbüchern, meist grössere, zusammenhängende Kompositionen vorliegen, gliedert Mosis seine Darlegungen in einzelne Abschnitte. Um dem Leser das Verständnis zu diesen Texteinheiten zu erleichtern, finden sich jeweils unmittelbar nach den Überschriften erste Hinführungen, welche Fragen aufgreifen, auf die der Bibeltext eine mögliche Antwort geben kann. Gleichzeitig werden in diesen Einleitungen auch Eigenart und Aufbau der folgenden Perikope vorgestellt. Diese kurzen Erklärungen versuchen jeweils auch das prophetische Thema auf dem Hintergrund der gesamten prophetischen und biblischen Botschaft darzustellen (vgl. falsche Propheten 134–136; Verhältnis Gottes zu seinem Volk 166–168). Diese Einführungen erleichtern dem Leser bei der anschliessenden Einzelauslegung die Texte mit der grösseren Einheit zu verbinden.

Darüber hinaus ist sich der Verfasser bewusst, dass besonders durch seine Erklärungen der Leser allzu oft bei den einzelnen Versen, die meist nur ein Fragment eines grösseren Ganzen sind, steckenbleibt. Deshalb gibt er auch wertvolle Hinweise (23–25), wie die Lektüre auf das eigentliche Ziel hin gebracht werden kann: »das Wort des Propheten selbst zu erschliessen«. Wer diese Regeln beachtet und sich Zeit und Mühe nimmt, sich in diese pro-

phetischen Texte zu vertiefen, dem wird der vorliegende Kommentar eine nützliche Hilfe sein. Bei der Lektüre kann ihm dabei »die gegenwärtige Wahrheit Gottes« aufgehen, und der Bibelleser (Laie und Theologe) kann erkennen, »was Gott durch Ezechiel immer wieder sagt: ›Ich bin Jahwe.««
Walter Bühlmann, Luzern

PETER VON DER OSTEN-SACKEN (Hrsg.): Israel im christlichen Gottesdienst. Predigten – Ansprachen – Begegnungen (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 10). Berlin 1980. 253 Seiten.
Dieser Band, der Propst W. Dittmann gewidmet ist, enthält in einer ersten Gruppe 32 Predigten und Ansprachen zu biblischen Texten aus den letzten anderthalb Jahrzehnten, zusammen mit drei weiteren ohne solchen Textbezug bei verschiedenen Anlässen des Kirchenjahres überall in Deutschland gehalten. Der »Israel-Sonntag« (10. nach Trinitatis) trägt dabei begreiflicherweise einen deutlichen Akzent. Dementsprechend wird viermal über Mt 21, 33–46 gepredigt – oder genauer: gegen den (jedenfalls in der Tradition) geläufigen Sinn der Perikope. Das ist das einigende Band aller Ansprachen, nämlich entschlossen gegen antijüdische Verständnisweisen anzupredigen. Die ganz unterschiedlichen Versuche bestätigen, dass so etwas tatsächlich gelingen kann. In einer zweiten Gruppe sind 16 Predigten zum 40. Jahrestag des 9. 11. 1938 gesammelt. Bezeichnenderweise treten hier neutestamentliche Perikopen zurück, eine indirekte Bestätigung der Notwendigkeit dessen, worum sich die Ansprachen der ersten Gruppe bemühen. Den »Rahmen« beider Sammlungen bilden Ereignisse der Tagung der Kreissynode Essen-Nord am 3./4. 11. 1978: zum einen die Predigt, die Y. Amir im Synodalgottesdienst zu Ps 51 über die Umkehr hielt – was die Charakteristik »Vorzeichen« durch den Herausgeber zweifellos verdient, zum anderen Beratungen von Arbeitskreisen, über die jeweils einzeln berichtet wird. Was hier über Israel sowie die bleibende Bindung des Christentums ans Judentum und die daraus zu ziehenden praktischen Folgerungen erörtert wurde und was sich auch in zwei Beschlüssen der Synode niederschlug¹, führt gradlinig mit zu den diesbezüglichen Ergebnissen der letzten Rheinischen Landessynode vom 11. 1. 1980². Man möchte daraus schliessen, dass solche Predigten wie die hier zusammengestellten die »Basis« erreicht haben. Statt dessen muss man zugestehen, dass noch längst nicht alle »Verkünder des Wortes« so vorbildlich eingestellt sind wie hier die Basis. Wem es jedoch nicht an gutem Willen mangelt, die kirchlichen Verlautbarungen über die nötige Verbesserung des Verhältnisses zum Judentum in Taten umzusetzen, der findet in diesem Band nachdrückliche Anregungen – man denke etwa an den Auftrag in den Vatikanischen Richtlinien und Hinweisen von 1975³, »in der Homilie eine gerechte Auslegung zu geben, besonders da, wo es sich um Abschnitte handelt, die scheinbar das jüdische Volk als solches ins schlechte Licht setzen«. Im Anhang finden sich Hinweise auch zu Predigt- und Gottesdienstgestaltungen, so dass man über diesen wertvollen Band hinaus in die Breite und in die Tiefe gehen kann.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

¹ Vgl. a. o., S. 239–241, Nr. 6 und 7.

² Vgl. o. S. 16 f.

³ Vgl. in: FrRu XXVI/1974, S. 3 ff.

WOLFHART PANNENBERG: Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte. Göttingen 1978. Vandenhoeck & Ruprecht. 123 Seiten.

Die konsequente und perspektivenreiche Entfaltung der fundamentalen These, Geschichte sei der umfassendste Horizont christlicher Theologie, mit welcher Wolfhart Pannenberg erstmals 1959 in die systematisch-theologische Diskussion der Nachkriegszeit eingriff, hat ihn nicht nur zu einem relevanten Geschichtstheologen werden lassen, sondern auch zum Ökumeniker, und zwar im radikalen Sinne, der deshalb auch das Judentum in die Ökumene miteinbezieht. Gerade die innere Logik seines eschatologischen Denkens, welches die Geschichte von ihrem antizipierten Ende her als ganze in den Blick nimmt, führt zur wahrnehmenden Auslegung der Universalität der jüdisch-christlichen Sendung in einem weltweiten Horizont. Von dieser Korrespondenz zwischen der eschatologischen und ökumenischen Perspektive der Geschichte, wie sie in Pannenberg's neuestem Buch »Die Bestimmung des Menschen« zu bisher deutlichstem Ausdruck gekommen ist, lässt sich seine fundamentale These dahin modifizieren, dass die Ökumene zum umfassendsten Horizont christlicher Theologie und christlicher Existenz überhaupt wird.

Nach dieser ökumenisch-geschichtstheologischen Perspektive hat die jüdisch-christliche Tradition die Überzeugung von der Höchswürde des einzelnen Menschen begründet, denn die ewige Bedeutung des Individuums und des individuellen Lebens gehört zu den wichtigsten Beiträgen der jüdisch-christlichen Tradition zur Erfahrung der Struktur menschlicher Existenz; bringt sie doch zum Ausdruck, dass dem menschlichen Individuum sein Platz an der Seite Gottes selber zugewiesen wird im Gegenüber zur übrigen Welt, worin das Moment der Unabhängigkeit des Menschen in seiner Freiheit gründet. Insofern der christliche Gedanke menschlicher Freiheit und der ihm notwendig korrespondierende Gedanke der Gleichheit aller Menschen die Gemeinschaft des Glaubenden mit Gott zum Inhalt haben, begründet erst diese Partizipation des Menschen an der menschlichen Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott den ewigen Wert des Individuums in seiner Freiheit (7–22: »Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen«).

Gegen eine mögliche und latent drohende individualistische Isolierung aber hat die jüdisch-christliche Tradition den Glauben an die Zukunft des Gottesreiches freigesetzt, denn diese Hoffnung auf eine durch Gerechtigkeit und Frieden gekennzeichnete soziale Ordnung, die »Reich Gottes« heisst, ist der Inhalt der politischen Bestimmung des Menschen, welche in der Gemeinschaft der Kirche gegenwärtig wird. Insofern Gottes erwählende Liebe letztlich auf eine universale Gemeinschaft aller Menschen in Verbundenheit mit ihm selber zielt, ergibt sich als Konsequenz der Gemeinschaft mit Gott die Teilnahme an seiner Liebe zur Welt, d. h. die Sendung und der Dienst am Menschen und an der Gesellschaft auf ihrem Weg zur individuellen und politisch-gesellschaftlichen Bestimmung in ihrer unlösbaren Einheit (23–40: »Die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen und die Kirche«).

Diese Ausführungen zur Wandlung des Selbstverständnisses des Menschen in seinem individuellen und gesellschaftlichen Dasein durch die christliche Erfahrung bilden zugleich das Fundament für Pannenberg's Neuformulierung des Erwählungsgedankens als Schlüssel zur Geschichte des Menschen auf dem Weg zu seiner Bestimmung, die sich konkret darstellt als Geschichte von Erwählung und Gericht im Rahmen des göttlichen Bundes mit der Menschheit. In Konfrontation mit dem genuin

biblischen Erwählungsgedanken und in einer Durchsicht der klassischen christlichen Erwählungslehre, bei der die Zeitlosigkeit und Entgeschichtlichung des göttlichen Erwählungshandelns, die Individualisierung des »Gegenstandes« der göttlichen Erwählung und die Verjenseitigung der Erlösung als Ziel von Gottes Erwählungshandeln kritisiert werden, kristallisiert sich der Grundgedanke der geschichtlichen und korporativen Erwählung und die Interpretation der Erwählung als verantwortliche Sendung des Volkes Gottes für den weiteren Kontext der gesamten Menschheit heraus (41–60: »Erwählung und Volk Gottes«).

Dabei handelt es sich um einen Gesichtspunkt, der eine differenzierte geschichts-theologische Perspektive eröffnet, in der vor allem die ambivalente Geschichte des Nationalismus im Christentum und das Verhältnis von Kirche und Imperium überraschendes Gewicht erhalten für eine theologische Interpretation des Christentums im weltgeschichtlichen Prozess (61–84: »Das christliche Imperium und das Phänomen einer politischen Religion im Christentum«).

In dieser Perspektive erscheint insbesondere auch die Beziehung der Kirche zu Israel in einem neuen Licht; denn entgegen Pannenberg's früherer Auffassung in seinen »Grundzügen der Christologie« aus dem Jahre 1964, in denen er noch die Verwerfung Jesu durch die damaligen jüdischen Führer als Ergebnis von Jesu Gesetzeskritik interpretiert und damit die Feststellung verbunden hatte, die Auferweckung Jesu habe umgekehrt das jüdische Gesetz ins Unrecht gestellt und sie bedeute insofern das Ende der jüdischen Religion, führt ihn nun die geschichtstheologische Interpretation des Erwählungsgedankens zur Anerkennung der bleibenden Erwähltheit des jüdischen Volkes als Volk Gottes. Gerade vom korporativ-geschichtlichen Erwählungsgedanken her sollte nach Pannenberg die christliche Kirche dazu fähig werden, den legitim fortbestehenden Anspruch des jüdischen Volkes, das Volk Gottes zu sein, anzuerkennen, weil das Bewusstsein von Erwähltheit im Kontext der Christentumsgeschichte kein »neues Gottesvolk« begründen kann, das sich über das dann »alte Volk Gottes« hinwegsetzen könnte. Vielmehr partizipiert die christliche Kirche, welche aus einer »Ausdehnung der Erwählung Israels auf die Völker hervorgegangen« (26) ist, an der zentralen Sendung des jüdischen Volkes, die eschatologische Gemeinschaft der Menschen gegenwärtig symbolisch darzustellen. Für die christliche Kirche selber aber bedeutet diese erwählungstheologische Perspektive, dass sie immer mehr eine »offene und »katholische« Gemeinschaft« sein und werden muss, »die die Bestimmung der ganzen Menschheit vorwegnehmend symbolisiert« (115), weshalb ihre ökumenische Gestalt zu einem notwendigen Postulat wird.

In diesem Sinne versteht sich Pannenberg's geschichtstheologische Erwählungslehre als theologische Interpretation der Wirkungsgeschichte der jüdisch-christlichen Tradition, und sie vermag eine Begründung dafür abzugeben, wie überhaupt von einem Handeln Gottes in der Geschichte gesprochen werden kann. Für dieses in der gegenwärtigen Theologie keineswegs unbestrittene, aber für heutige Reflexion des biblisch-christlichen Glaubens unabdingbare Unternehmen ist nach Pannenberg allerdings eine kritische Revision der traditionellen Geschichtstheologie dahingehend notwendig, dass der religiöse Charakter der theologischen Interpretation der Geschichte nicht als dogmatische Perspektive ins Spiel gebracht werden kann, vielmehr die Wirklichkeit Gottes

und seines Erwählungshandelns in der Geschichte als eine noch strittige zum Thema wird. Gegenüber einer dogmatisch behauptenden Geschichtstheologie geht es um eine deskriptiv-kritisch verfahrenende Erwählungslehre, wie sie sich ausarbeiten lässt mit ihren drei Grundbegriffen: mit dem Begriff der Erwählung, der über die Interpretation einer einzelnen geschichtlichen Erfahrung, auf die er sich zunächst bezieht, hinaus auch die Möglichkeit einer religiösen Deutung der nachfolgenden geschichtlichen Erfahrung eröffnet; mit dem Gedanken des Gerichtes, der zum Ausdruck bringt, dass sich ein Volk von den in seiner Erwählung grundgelegten Zielen Gottes abwendet und damit den Konsequenzen solchen menschlichen Versagens ausgeliefert bleibt; und mit dem Begriff der Ordnung oder des göttlichen Bundes, der die im Akt der göttlichen Erwählung enthaltenen Zielsetzungen Gottes für sein erwähltes Volk zusammenfasst und die Bedingungen für seinen dauernden Fortbestand nennt (85–113: »Erwählung und Geschichte«).

Weil sich im neuzeitlich-gegenwärtigen Horizont die Wirklichkeit Gottes kaum anders und besser theologisch verantworten lässt als in der Perspektive von Geschichte, insofern sich Gott überhaupt nicht denken lässt ohne Bezugnahme auf die Geschichte wie auch umgekehrt Geschichte sich nicht verstehen lässt in ihrer Kontingenz und Kontinuität ohne den Gottesgedanken, erweist sich Pannenberg's geschichts-theologische Neubestimmung des Gedankens der Erwählung als eines gesellschaftlichen und historischen Prozesses als ein durchaus gewagtes, aber dennoch heilsames Unternehmen im Ringen der gegenwärtigen Theologie um den Wirklichkeits- und Erfahrungsbezug christlichen Redens von Gott. Die Relevanz einer im Blick auf die vergangene Wirkungsgeschichte des jüdisch-christlichen Glaubens deskriptive Geschichtstheologie liegt denn auch nicht zuletzt darin, dass sie ebenso im Hinblick auf die Wahrnehmung verantwortlicher Sendung des erwählten Volkes Gottes aus Juden und Heiden für die gegenwärtige und künftige Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens prospektive Impulse zu geben vermag, was insonderheit hinsichtlich des von der jüdisch-christlichen Tradition ausgegangenen und u. a. in den Menschenrechten formulierten Freiheitsgedankens gilt.

Kurt Koch, Luzern

ATHANASIUS POLAG: Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle. Neukirchen-Vluyn 1979. Neukirchener Verlag. 102 Seiten.

In der neutestamentlichen Forschung sind der Umfang und die Abgrenzung von Q, der sogenannten Logienquelle in den beiden Evangelien von Matthäus und Lukas, umstritten. Hatte die literarkritische Vergleichsanalyse im 19. Jahrhundert zur hypothetischen Isolierung von Elementen einer Logienquelle in den beiden Grossevangelien geführt, so wurde diese Hypothese einer »Spruchquelle« in der Folgezeit mit Hilfe der redaktionskritischen, formkritischen und traditionsgeschichtlichen Methoden erheblich verbessert und einem beachtlich höheren Wahrscheinlichkeitsgrad zugeführt. Dass tatsächlich vor Schaffung der synoptischen Grossevangelien eine lockere Sammlung von Jesu Herrenworten existiert hat, wird heute in der exegetischen Fachwelt kaum noch angezweifelt und erst recht nicht mit überzeugenden Gründen widerlegt. Lediglich über den Umfang und die Abgrenzung des Q-Materials bestehen hinsichtlich einzelner Sprüche noch exegetische Meinungsverschiedenheiten, so dass eine »ganz sichere« Umfangbestimmung oder eine ganz eindeutige Rekonstruktion der Logienquelle als Ganzes nicht sinnvoll zu

behaupten ist, andererseits aber eine klar erfassbare Konvergenz der exegetischen Urteile über Einzelsprüche der Logienquelle mehr und mehr feststellbar wird. Nach intensiven Vorstudien zum Spruchmaterial der Logienquelle, die in der exegetischen Fachwelt hohe Anerkennung gefunden haben, legt Polag hier ein handliches Textheft zur Logienquelle Q vor, in dem er versucht, jenen Text in den Griff zu bekommen, der der mattsäischen und lukanischen Vorsammlung zuletzt gemeinsam gewesen war, bevor Mattäus und Lukas mit Hilfe zahlreicher anderer Traditionsstoffe ihre Grossevangelien schufen. Dabei zeigt es sich, dass eine erstaunliche, ja im Grunde erfreuliche Rekonstruierbarkeit der Überlieferungsstücke der Logienquelle Q möglich wird, wenn jeder Spruch und jedes Wort sozusagen behutsamer Abwägung und traditionsgeschichtlicher Überprüfung unterworfen wird. Polag hat diese minutiöse Argumentation um jedes einzelne Herrenwort von Q in seinen bisherigen grossen Arbeiten zur Logienquelle mit solcher Akribie durchgeführt, dass seine nun hier vorgelegte Kompaktschau des Q-Materials auf soliden Füßen steht und optimale Wahrscheinlichkeitsgründe für sich beanspruchen darf.

Von vornherein vermeidet es der Verfasser, sich zu einseitig einer Mattäus- oder Lukasprävalenz zu verschreiben oder gar überlieferungsfremde Gesichtspunkte bei der Sprucheliminierung vorwalten zu lassen. Vielmehr betreibt er die Prüfung der Sprüche mit höchster Umsicht, grossem methodischem Einfühlungsvermögen und sachlich souveräner Argumentation, so dass seine hier vorgelegte Rekonstruktion der Logienquelle Q der zur Zeit beste und bis ins Detail den überzeugenden Versuch darstellt, der gegenwärtig der internationalen Exegese zur Verfügung steht. Ein Vergleich etwa mit Siegfried Schulz, Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferung, Zürich 1972, 106 Seiten, bestätigt, dass eine solche textkritisch hochwertige Edition bisheriger Ergebnisse der Rekonstruktion der Logienquelle Q bis jetzt fehlte.

Verfasser bezeichnet sein Textheft ausdrücklich als Studententext, weil er damit in erster Linie zum Forschungsgespräch über das Spruchmaterial anregen und zu eigenen Textanalysen Anstoss geben will, keineswegs aber die Q-Forschung unbedacht festlegen möchte. Nach den deutschen und englischen Erläuterungen zum Text und zum kritischen Apparat, dem Abkürzungs- und Autorenverzeichnis (S. 9–22) folgt S. 23–26 die Inhaltsübersicht zu Q, mit deren Hilfe sich auch Laien einen raschen Überblick verschaffen können, welche Stoffe zur Spruchquelle zu rechnen sind. Unsichere Texte werden S. 26 verzeichnet. Dann werden S. 28–83 die *Fragmenta Q* im griechischen Urtext nach Greek New Testament, 3. Aufl. 1975 aufgeführt. Die linke Seite bringt den Text der Logienquelle, die rechte Seite den kritischen Apparat. Hypothetische Zuweisungen einzelner Sprüche werden in wahrscheinlich, vermutlich und möglich unterklassifiziert und entsprechend kenntlich gemacht. Der textkritische Apparat vermerkt die als sekundär betrachteten Textformen. Ob eine solche veränderte Textform bereits im mündlichen oder schriftlichen Überlieferungsstadium von Q vor seiner Integration in die Grossevangelien entstanden ist oder durch den Redaktor der Grossevangelien herbeigeführt wurde, kann im Apparat selbstverständlich nicht zur Sprache kommen und begründet werden. Auslassungen, Hinzufügungen, Erweiterungen und Ersatztexte sind gut kenntlich gemacht. S. 84–87 werden in Anhang I unsichere Texte notiert, S. 88–91 in Anhang II die typi-

schen Einleitungswendungen der Sprüche vermerkt, S. 92–99 in Anhang III die Parallelstellen aus dem Markusevangelium aufgeführt, S. 100–102 in Anhang IV Schriftstellen aus der Septuaginta, die sich im Spruchgut spiegeln, abgedruckt. Der textkritische Apparat wurde jenem Verfahren angeglichen, das heute bei der Edition patristischer Fragmentenliteratur verwendet wird. P. Dr. Petrus Becker hat den Apparat beratend mitentwickelt. Mit Hilfe dieses vorzüglichen Textheftes kann sich der exegetische Fachmann wie der interessierte Laie mit einem Blick zuverlässig informieren, welches Spruchgut der Herrenworte Jesu von der heutigen Forschung zum »Urgestein der Jesusüberlieferung« gerechnet werden darf und welche Veränderungen dieses Spruchgut in seiner frühen Überlieferungsgeschichte mitgemacht hat. Da das Spruchmaterial der Logienquelle aber den hervorragenden Zeugen der allerältesten Jesusüberlieferung darstellt, stellt dieses neue Textheft ein einzigartiges Dokument frühester Theologiegeschichte vor Redaktionsabschluss, ja sogar vor Redaktionsbeginn unserer synoptischen Grossevangelien dar. Wie die frühe palästinische und hellenistische Urgemeinde Jesus von Nazaret kennenlernte, in Einzelsprüchen memorisierte und in ihren bekennenden Jesusprüchen umschrieb, leuchtet aus diesem frühen Überlieferungsstoff auf. Fachexegeten wie Laien, die die griechische Sprache beherrschen, können mit Hilfe dieses neuen Textheftes die ursprüngliche Intention Jesu von Nazaret aus den Texten der Logienquelle besser erfassen. Polags »*Fragmenta Q*« bietet ein geradezu notwendiges und willkommenes Arbeitsinstrument, um das Studium von Q zu erleichtern, die Theologie und Christologie der Logienquelle zu erheben und bis in sehr frühe Phasen christlicher Theologiegeschichte vorzustossen. Christliche Schriftausleger begegnen in Q wie kaum anderswo dem »Juden Jesus«, jüdische Schriftausleger des Neuen Testaments treffen hier auf den Rabbi Jesus von Nazaret, dessen Wort und Tat die Kirche begründete und bis heute neben dem Judentum herführt. Jedenfalls wird die Erforschung der Logienquelle Q durch Polags neues Textheft sehr gefördert und breiteren Kreisen zugänglich.

Auf Anregung von Prof. Dr. Franz Mussner hatte der Verfasser 1966 seine Lizentiatsarbeit über »Der Umfang der Logienquelle« und 1968 seine Doktorarbeit über »Die Christologie der Logienquelle« an der Theol. Fakultät Trier eingereicht. Die überarbeitete Fassung der Doktordissertation erschien im Druck: *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, IX–213 Seiten. Das vorliegende Textheft »*Fragmenta Q*« fasst die Ergebnisse der Rekonstruktionsversuche zur Logienquelle zusammen. Der Verfasser bereitet eine umfassende Monographie über »Sprache und Gestalt der Logienquelle Q« vor. Athanasius Polag, geb. 1939 in Frankfurt am Main, studierte 1959–1968 Theologie in Trier, Regensburg und Kiel und ist seit 1969 Abt der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

BO REICKE / LEONHARD ROST (Hrsg.): *Biblisch-historisches Handwörterbuch* Bd. IV Register und historisch-archäologische Karte Palästinas¹. Göttingen 1979. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 174 und 110 Seiten = 284 Seiten.

Das *Biblisch-historische Handwörterbuch* (BHH), das mit Bd. I 1962, mit Bd. II 1964 und mit Bd. III 1966

¹ Erster Band A–G, zweiter Band H–O, vgl. dazu: FrRu XVIII/1966, S. 110; dritter Band P–Z, ibid. XIX/1967, S. 130.

erschien, hat sich inzwischen als Standardwerk von internationalem Rang für alle Fragen der Landeskunde, der Geschichte, Religion, Kultur und Literatur Palästinas und der Umwelt der Bibel bewährt. Dreizehn Jahre nach Erscheinen des dritten Bandes brachte der Verlag nun den vierten und letzten Band heraus, der neben fünf Registern zur Erschließung des Nachschlagewerkes auch eine auf dem neuesten Stand der Forschung beruhende historisch-archäologische Karte Palästinas von Ernst Höhne enthält. Auf die zeitraubende Anfertigung und drucktechnische Umsetzung dieser neuen Karte ist es zurückzuführen, dass sich das Erscheinen des vierten Bandes so ungewöhnlich lang verzögert hat. Hier gilt es nun, diesen neuesten und letzten Band vorzustellen.

Der Band bringt als erstes ein »Hebräisches und altorientalisches Wortregister« (Seite 11–35). In ihm sind alle im Text der drei Bände vorkommenden Termini der hebräischen und altorientalischen Sprachen aufgenommen. So sind viele Begriffe, die keinen eigenen Artikel haben, durch Verweis auffindbar. Die Transkription der altorientalischen und hebräischen Wörter folgt der internationalen Norm. Dann folgt S. 36–48 ein »Griechisches und lateinisches Wortregister«, in dem die griechischen Wörter in Buchstaben des lateinischen Alphabets transkribiert und mit Betonungsakzenten versehen sind, so dass auch der Laie sich mit diesen Registern gut zurechtfinden kann. Lateinische Pflanzen- und Tierbezeichnungen wurden nicht aufgenommen.

Das »Sachregister« S. 49–75 notiert Begriffe, die keinen eigenen Artikel in den drei Textbänden haben; Stichworte mit eigenem Artikel sind nur wenige aufgenommen und durch Sternchen gekennzeichnet. Zuerst muss also immer im Lexikon nachgesehen und dann erst das Register befragt werden. Der begriffliche Horizont dieses Sachregisters ist erstaunlich weit gespannt, so dass auch ganz nebensächliche Wörter, soweit sie noch irgendwie interessant sind, aufgenommen wurden.

Eine wichtige Ergänzung zu den im Lexikon mit Artikel behandelten Namen bringt das »Personenregister« S. 76–93, in dem, zusammen mit dem Lexikon, restlos alle Namen der Bibel und ihrer Umwelt erfasst sind. Das fünfte Register, ein »Geographisches Register« S. 94–147, schliesst den ersten Teil des Bandes ab. Auch hier sind die Lexikon-Stichwort-Artikel nur dann nochmal aufgenommen, wenn durch Querverweise neue Gesichtspunkte geboten werden konnten. Die Ortsbezeichnungen der Falkarten, die ein eigenes Verzeichnis besitzen, wurden nicht aufgenommen. Die rund 10 000 Stichwörter dieser fünf Register erschliessen die ganze Materialfülle der 3000 Artikel der drei Lexikonbände. »Corrigenda und Addenda« zu Bd. I–III sind S. 149–152 notiert.

Dann folgen in einem zweiten Teil des Bandes die »Register zu den Falkarten«, und zwar ein Namenverzeichnis zu »Der östliche Mittelmeerraum zur Zeit des Apostels Paulus« S. 155–159 und das Namenregister zu der von Ernst Höhne und dem Kartographen Hermann Wahle erarbeiteten »Historisch-archäologischen Karte Palästinas« S. 178–284, dem die Einführung S. 161–177 vorangestellt ist. In dieses Namenverzeichnis sind 12 600 Stichworte historisch-antiker oder moderner Bezeichnungen einzelner Orte in Palästina aufgenommen, also wesentlich mehr als die rund 8000 Namen des gesamten Kartenwerks, so dass die ganze Bandbreite der lokalen Bezeichnungen aller Epochen der Geschichte erfasst ist: Steinzeit, Bronzezeit, Altes und Neues Testament, Römerzeit und Kreuzfahrerzeit, arabische und neuisraelische Ortsnamen. Die grosse vierzehnfarbige Falkarte Palästinas in zwei Blättern im Massstab 1:300 000,

auf die sich dieses ausführliche Ortsnamenregister bezieht, stellt den Versuch dar, die Forschungsarbeit der topographischen, territorialgeschichtlichen und archäologischen Erschließung Palästinas der letzten fünfzig Jahre seit dem »Bibelatlas« von Hermann Guthe, 2. Aufl. 1926, aufzuarbeiten und in eine neue Palästinakarte zu integrieren. Mit dem Stichtag 31. 12. 1972 wurde die Karte abgeschlossen, so dass seitherige neuere Publikationen und Forschungsergebnisse nicht mehr berücksichtigt werden konnten.

Dieser wertvolle Registerband hilft in hervorragender Weise, das bewährte Biblisch-historische Handwörterbuch noch besser zu erschliessen und für die alltägliche Konsultation zu benutzen. Für den biblischen und historischen Unterricht von der Primarstufe bis zur Kollegstufe, für den akademischen Studiengang der Theologen, Historiker und Geographen, für die bibelpastorale Vorbereitung von Bibelkreisen, Predigten und Seminaren stellt dieses Wörterbuch ein fast unentbehrliches Standardwerk dar, das auch für die private theologische wie geschichtswissenschaftliche und archäologische Orientierung unübertroffen ist.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

ALWIN RENKER: Die Tora bei Maleachi. Freiburger Theol. Studien. Band 112. Freiburg i. Br. 1978. Verlag Herder. 269 Seiten.

Vorliegende Studie ist eine 1974 abgeschlossene und 1977 angenommene Dissertation, welche bei A. Deissler in Freiburg i. Br. entstanden ist. Der Titel bringt die Absicht des Verfassers und den Gegenstand der Arbeit nicht ganz adäquat zum Ausdruck. In Wirklichkeit handelt es sich um eine form- und traditionsgeschichtliche Arbeit über die Bedeutung von *tora* im ganzen Alten Testament, die sich in der vorliegenden Untersuchung gleichsam an der *tora* bei Maleachi auskristallisiert.

Zu Beginn (SS. 11–62) findet der Leser einen breit ausgeführten Forschungsbericht über *tora* in form- oder gattungsgeschichtlicher Hinsicht. Die Literatur wird von A. Alt (1934) bis zu J. Jensen (1973) rezensiert. Solche Überblicke sind nützliche Orientierungshilfen, und das Buch bekommt allein schon durch diese Literaturübersicht grossen Wert. Ich muss freilich gestehen, dass mir die Formulierungen des Verf. oft unnötig verklausuliert und schwer verständlich vorkamen, sowohl in diesem ersten einleitenden als auch in den folgenden Teilen. Ein flüssiger, durchsichtiger Stil wäre eine Freundlichkeit für den Leser gewesen, die dieser dem Verfasser herzlich verdankt hätte.

Zwei Kapitel befassen sich hierauf mit Maleachi; das 1. gilt dem Buche als solchem, das 2. bietet die Exegese der Stellen bei Maleachi, in denen von *tora* die Rede ist, nämlich 3.22; 2.1–9. Diese Erörterungen sind gründlich; die Literatur wird herangezogen und diskutiert. Was mir dabei bei aller Bewunderung für die geleistete Kleinarbeit Bedenken weckt, ist der fast schweifende Umgang mit der Textkritik. Nicht nur wird der Apparat der BHS (K. Elliger) sozusagen mit der gleichen Autorität ausgestattet wie der MT, d. h. die Lesarten dieses Apparates, unter denen sich Konjekturen und echte Textvarianten bunt durcheinander gemischt finden, werden vom Verf. meistens übernommen, sondern es werden noch neue Varianten hinzugefügt, von denen nicht einmal alle signalisiert, geschweige denn überzeugend begründet werden (Beispiel: S. 103 zu Mal 2.3a: in Anm. 27 wird nur eine der beiden Textänderungen erwähnt und besprochen). In dieser Art Textkritik sind in Wirklichkeit Literatur- und Textkritik vermischt, d. h. man beachtet nicht,

dass es eine andere Sache ist, literarische Hände voneinander und Ursprüngliches von Sekundärem zu scheiden, als unter allen *existierenden* Lesarten eines Textes die primäre Lesart herauszufinden, von der alle andern, bezeugten Lesarten als Korruption ableitbar sind. Das eine betrifft die Vor- und Entstehungsgeschichte eines allmählich definitiv werdenden Textes, das andere ist die Nach- und Überlieferungsgeschichte dieses endgültig fixierten Textes. Bei allen Übergängen von der einen Kritik zur andern bleiben sie doch methodisch voneinander verschieden. Siehe zu dieser grundsätzlichen Unterscheidung von Literar- und Textkritik D. Barthélemy, *Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque*, in: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21 (Fribourg-Göttingen 1978) 365–381, bes. 370 ff.

Stichproben ergeben übrigens nicht immer das Resultat genauer Arbeit, so z. B. S. 115, wo die Bedeutung von *nasa' panim be* in Mal 2.9 erörtert wird. Dieser Ausdruck bedeute u. a. auch »sein Augenmerk richten auf« (S. 114). Als Beweis dafür werden sowohl Stellen aufgeführt mit *nasa' panim* als auch verwandte Ausdrücke mit *andern* Verben und Konstruktionen. Diese letzteren müssen aber ausscheiden, da es sich ja um die Interpretation der *idiomatischen* Wendung *nasa' panim* handelt! Unter den ersten Stellen findet sich keine einzige echte Parallele zu Mal 2.9, denn in allen angeführten Passagen ist die *Konstruktion* verschieden: in Num 6.26 steht statt *be 'äl*, in Ijob 11.15 *min*. Dies sind somit keine strengen Parallelen zu Mal 2.9! Umgekehrt gibt es Stellen, die der Verf. hätte anführen können, die er aber seltsamerweise nicht herangezogen hat: mit *'äl* findet sich das Idiom neben Num 6.26 noch in 2 Sam 2.22, wo es heisst: jemandem ins Gesicht sehen, d. h. mit ihm in Frieden und gutem Einvernehmen leben (wie in Num 6!), ebenso in Ijob 22.26 (mit derselben Bedeutung), und vor allem 2 Kö 9.32, welches der *einzigste* Beleg ist, wo das Idiom bedeutet: »zu etwas (nämlich zum Fenster) hin- oder hinaufsehen«. Mit *be* jedoch findet sich die Wendung *nur* in Mal 2.9. Warum ist ferner bei der Exegese dieses Verses mit keinem Wort erwähnt, dass das Idiom *nasa' panim* zweimal in derselben Sektion bei Mal (1.8 f.) vorkommt? Die Bedeutung ist dort klar »jemanden mit Huld annehmen oder zulassen«. Ist es nicht die erste Regel der Interpretation, aus dem Sprachgebrauch eines Verfassers, also hier Maleachis selbst, die verschiedenen Stellen zu verstehen? Ist die Bedeutung von 1.8 f. »jemanden huldvoll annehmen« nicht nahe verwandt mit Mal 2.9 »jemanden bevorzugt behandeln in der *tora*« (*tora* als *nomen actionis*: beim Erteilen der *tora*, oder als Sachbezeichnung: in Angelegenheiten der *tora*)?

Die Erörterung einer solchen Einzelheit zeigt, dass die Detailexegese von Mal bei R. nicht überall ganz zu überzeugen vermag.

Der Verf. scheint sich auch mehr für die gattungsgeschichtlichen Fragen zu interessieren. Die zwölf Seiten Schlussergebnisse (SS. 236–248) räumen dem *tora*-Begriff Maleachis selber nur gute zwei Seiten ein, alles andere ist die zusammenfassende Darstellung der Geschichte der *tora*, angefangen von den vorexilischen Propheten bis ans Ende des Alten Testaments (Daniel). Diesen Untersuchungen sind die beiden letzten Kapitel des Buches gewidmet worden. Ich fühle mich nicht kompetent genug, die bei *Begriff* ansetzende form- und gattungsgeschichtliche Diskussion *Renkers* in ihren vielfältigen Verzweigungen überall sachgerecht zu diskutieren. Dem Eindruck

jedoch, dass die Hauptthese R.s gezwungen ist, kann ich mich nicht ganz erwehren. Diese behauptet, Inhalt der priesterlichen *tora* seien mindestens seit Hosea (dem »Kronzeugen«, S. 234) neben den eigentlichen Bescheiden oder Handlungsanweisungen die *magnalia dei*, welche die Priester lehrten, wenn sie *tora* erteilten. Die *tora* bestehe somit »grundsätzlich« aus einer *argumentativen* und aus einer *appellativen* Seite (ebd.), d. h. jene vermittele das Wissen von JHWHs Wirken in Israels Geschichte, während diese die sich daraus ergebenden Handlungsweisen formuliere.

Ich zweifle nicht daran, dass *tora* an manchen Stellen die *magnalia dei* meint oder bezeichnet, aber ich bin nicht sicher, ob der *Begriff* *tora* Gottes Handeln bedeutet. M. a. W. scheint mir in der *Wortbedeutung* von *tora* an den meisten Stellen vor allem der Wille, die Anweisung, die Direktive, die Anordnung zu liegen, viel mehr als die Schilderung oder Aufzählung der grossen mächtigen Taten JHWHs. Wenn die Priester *tora* lehrten, trafen sie Entscheide, die sie wohl begründeten und ableiteten, aber immer im Hinblick auf *die Entscheidung*. Dass diese Entscheide nicht nur sakral-rechtliche, sondern auch ethische Belange betrafen, scheint mir nicht zweifelhaft. Dies auszuführen würde eine lange Diskussion nicht nur mit R., sondern auch mit den von ihm ausgiebig angeführten Autoren erheischen. Es wird, so hoffe ich, mindestens deutlich, wie anregend das Buch ist und wie viele lohnende Fragen es zu dem zentralen Thema der *tora* in der Bibel stellt. Selbst wer nicht alle Ergebnisse dieser Untersuchung übernimmt, darf ihrem Verf. um so dankbarer sein, als dieser unter schwierigen Arbeitsbedingungen eine reiche Literatur verarbeitet und damit dem Leser einen grossen Dienst erwiesen hat.

Adrian Schenker OP, Fribourg

KONRAD RUPPRECHT: *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* Berlin 1977. W. de Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. 144.) 109 Seiten.

Die 1974 eingereichte und für die Publikation überarbeitete Dissertation geht der Frage nach, ob der Tempel in Jerusalem als Neugründung Salomos zu gelten hat oder ob ein bereits jebusitisches Heiligtum Kernstück des israelitischen Tempels bildete.

Der Verfasser gliedert seine Arbeit sehr übersichtlich und führt den Leser durch seine überlieferungsgeschichtliche Analyse von der Fragestellung in der Einleitung (S. 1–4) zu 2 Sam 24, wo er eine jebusitische Tradition aufspürt (S. 5–17). Die Texte über die Bautätigkeit Salomos am Tempel (S. 18–40) zwingen nicht zur Annahme, der König habe ein völlig neues Heiligtum erbaut. Nach Ansicht des Verfassers lässt die deuteronomistische Geschichtsschreibung die Annahme eines jebusitischen Heiligtums zu (S. 41–50). Da auch die Erzählungen von Davids Zeit für die Bundeslade, denen der Autor eine breite Studie widmet (S. 51–99), keine historisch verlässliche Darstellung für Davids Zeit erbringen, hält der Verfasser im Schlussteil (S. 100–105) fest, Salomos Bautätigkeit brauche nicht eine Gründung des Heiligtums zu fordern, vielmehr sei es durchaus denkbar, dass auf Araunas Tenne bereits ein jebusitisches Heiligtum bestanden habe, das in zwei Etappen unter David und Salomo zum israelitischen Heiligtum wurde. Ein Autoren- und Bibelstellenregister (S. 106–109) erschliesst den Zugang, wobei auch eine Zusammenstellung der Literatur dem Leser wertvolle Hilfe geboten hätte.

Erfreulicherweise lässt der Verfasser den hypothetischen Charakter seiner Lösung erkennen – allerdings am

Schluss weniger deutlich als im Laufe der Untersuchung. So ist es wohl verzeihlich, wenn dem Leser Fragen bleiben, von denen einige hier erwähnt werden sollen: Weshalb bietet die Erwähnung eines *bet JHWH* in 2 Sam 12, 20 Stütze für ein festes Heiligtum, wo sonst der Unterscheidung zwischen Haus und Zelt keine verbindliche Bedeutung zugemessen wird (z. B. S. 61; 83)? Ist es nicht zu einfach, eine prophetische Antwort als nicht-situationsbezogen zu disqualifizieren, weil sie in anderer Situation auch passt, zumal Israel als orientalisches Volk eine Vorliebe für Redeformeln bezeugt (S. 73). Bei der Leichtigkeit, mit der 2 Sam 7, 1–7 aus der Thronfolgeerzählung ausgeschlossen wird, erstaunt es nicht, dass das davidische Zelt in dieser Erzählung nicht als bekannte Grösse angenommen und jede Erwähnung (z. B. 1 Kön 1, 39) anders interpretiert wird; aber nicht jeden Leser wird dieses Vorgehen überzeugen. Wenn David den Tempel aus jebusitischer Zeit als Standort für die Bundeslade gewählt hat und dieser vorisraelitische Tempel den Grundbestand des späteren Heiligtums entsprechend ein Allerheiligstes aufwies, stellt sich die Frage: Von wo musste dann die Bundeslade in das erweiterte Heiligtum Salomos übertragen werden – ein Vorgang, der wohl kaum mit Überlieferungsgeschichtlichen Kriterien aus der Geschichte Israels wegoperiert werden kann? Trotz solcher Fragen, die bleiben, bietet der Verfasser wertvolle Anregungen, auch von den literarischen Quellen her die Vorgeschichte des Jerusalemer Tempels neu zu überdenken.

Rudolf Schmid, Luzern

EDWARD SCHILLEBEECKX: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Aus dem Niederländischen (Gerechtighe en Liefde. Genade en Bevrijding) übertragen von Hugo Zulauf. Freiburg 1977. Verlag Herder. 896 Seiten.

Nachdem 1974 »Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden«, ein 650 Seiten starker Band, erschienen war, veröffentlichte Schillebeeckx nun drei Jahre später »Christus und die Christen«, ein monumentales Werk von 900 Seiten, das die vorangehende Arbeit ergänzen möchte. Der Verf. will die neutestamentliche Theologie von der Gnade und vom Heil neu vermitteln. Dieses Ziel wird in den vier Teilen seines Werkes angestrebt. Der erste Teil erörtert die erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Grundlagen der Erfahrungstheologie und des Neuen Testaments im allgemeinen. Der zweite, zentrale Teil analysiert die neutestamentliche Theologie der Grunderfahrung. Mit über 500 Seiten macht dieser Teil fast zwei Drittel der ganzen Arbeit aus, er bildet denn auch den eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit. In ihm wird das Bedeutungsfeld von Gnade im Sprachgebrauch der Bibel näher bestimmt. Zentral werden vor allem die theologische Gnadentheorie des Paulus und speziell des »Johanneismus« untersucht. Aber auch die Grunderfahrungen und Interpretationen der anderen neutestamentlichen Schriften (ausser Synoptiker und Apostelgeschichte) werden eingehend erörtert. Der 3. Teil erarbeitet Strukturelemente der neutestamentlichen Theologie, indem die Ergebnisse der neutestamentlichen Gnadentheologie auf ihre bibeltheologischen Zusammenhänge hin reflektiert werden. Der 4. Teil schliesslich stellt Gottes Ehre und das wahre Menschsein dar. Unter diesem Thema lässt Schillebeeckx nun wieder ein Grundanliegen seines theologischen Denkens einfließen: Es geht ihm um die Einbeziehung der Ideen und Probleme unserer Zeit und um die Neuverkündigung der christlichen Botschaft. Die Geschichte des Neuen Testaments und dessen Inspiration konfrontiert er mit den modernen Bestrebungen und Erforder-

nissen (Erlösungs- und Befreiungsfrage). In erstaunlicher Weise hat Schillebeeckx es fertiggebracht, die grundlegenden Erkenntnisse und Ergebnisse der neueren Exegese, der Religionsgeschichte, der Philosophie und der wichtigsten Humanwissenschaften einzubringen und in den Verstehenshorizont der christlichen Heilsbotschaft hineinzustellen. Damit ist dem flämischen Theologen ein theologischer Wurf gelungen, der für die moderne Gnadentheologie und ihre Weiterentwicklung richtunggebend ist. Das Werk endet mit einem homiletisch-liturgischen Epilog, der nochmals zeigt, wie die Theologie des Verfassers mit dem Leben und der Praxis Verbindung halten will, indem er christliche und menschliche Gemeinschaft miteinander verbunden sieht und erfährt.

Dirk Kinet, Augsburg

HELGA. SORGE / SIEGFRIED VIERZIG: Handbuch Religion I. Sekundarstufe II – Studium. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979. Kohlhammer Taschenbücher band 1032. W. Kohlhammer Verlag. 300 Seiten.

Der vorliegende Band erscheint in der Taschenbuchreihe »Thema Religion«, die sich als Hilfe für Unterricht, Studium und Erwachsenenbildung versteht. Zu zwei Handbüchern sollen insgesamt 16 Einzelbände erscheinen, die themenbezogen sind (Gott, Jesus, Tod, Frieden u. a.). Vorliegendes erstes Handbuch wendet sich an Studenten der Religionspädagogik und an Lehrer der Sekundarstufe II. Siegfried Vierzig, Professor in Oldenburg, ist seit länger als einem Jahrzehnt als engagierter Religionspädagoge bekannt. Er hat an der Entwicklung des heutigen Religionsunterrichts massgeblichen Anteil, wenn auch sein Konzept umstritten ist und kaum von Kirche und Staat, schon eher von vielen Religionslehrern selbst, rezipiert wurde. Sollte man sein Verständnis von Religionsunterricht kurz und gewiss auch etwas vereinfacht zusammenfassen, so könnte man es als den Versuch beschreiben, den Religionsunterricht von der Alleinherrschaft der kirchlichen Theologie zu befreien, seine emanzipatorische Kraft zu entwickeln und ihm im Gesamtcurriculum der Schule einen Platz zu sichern, wobei er die Aufgabe hätte, die Sinn- und Normfrage zu stellen und kritisch mit Traditionen umzugehen. Von diesem Konzept her ist auch das vorliegende Handbuch in seinen Wertungen bestimmt. Es bietet u. a. Kapitel zu folgenden Themen: Lehrer – Schüler – Schule – Didaktik – Methoden – Leistungsbewertung im Unterricht und im Abitur. Es ist somit ein Handbuch, das eine ganz bestimmte religionspädagogische Richtung in der Bundesrepublik repräsentiert.

Das Judentum kommt in diesem Band nur in Spurenelementen vor, und da, wo es erscheint, werden leider die üblichen Klischees eher zementiert als aufgelöst, z. B. wenn in einem Unterrichtsvorschlag die Zehn Gebote mit der Bergpredigt verglichen werden. Die Kontrastanalyse ergibt dann für das AT »Spätjüdisches (sic!) Gesetzesverständnis« (S. 172). Als Lernergebnis wird für die Schüler freudig registriert: »Dann hat die gängige bürgerlich-christliche Moral, wie sie in unserer Gesellschaft z. B. in Ehe- und Sexualverhalten praktiziert wird, eher mit jüdischer Gesetzmässigkeit als mit der Bergpredigt zu tun« (ebda). Man fragt sich wirklich, wie lange es noch dauern soll, bis auch die Religionspädagogik endlich einmal die elementaren Ergebnisse der Judaistik und des christlich-jüdischen Dialogs zur Kenntnis nimmt.

Ein paar andere kritische Bemerkungen seien noch angeschlossen. Die Bibel wird einseitig in den Dienst gesellschaftskritischer Neuerung gestellt, ihre theologische

Dimension tritt demgegenüber zurück (S. 173 ff.). – Das Gespräch mit der katholischen Religionspädagogik unterbleibt völlig. Hier werden weder die bedeutendsten katholischen Religionspädagogen noch auch der Synodenbeschluss über den Religionsunterricht auch nur zitiert. In diesem Handbuch bleiben die Protestanten, politisch und gesellschaftskritisch engagiert, unter sich. Ökumenisch scheint uns eine solche Haltung nicht zu sein. – Die Dokumente über den Religionsunterricht, z. B. zum Abitur oder über die Stellung in der Sekundarstufe II, sind sehr unvollständig und teilweise veraltet. So wird z. B. die Vereinbarung über die Abiturprüfung der KMK aus dem Jahr 1972 in der Fassung von 1974 zitiert. Seitdem sind viele andere wichtige Dokumente für das Abitur in den Bundesländern erschienen. – Alles in allem: Ein Handbuch, das eine bestimmte Richtung repräsentiert und diese so vertritt, dass andere, nicht dazu passende Aspekte ausgeblendet bleiben.

Werner Trutwin, Bonn

PETER STUHLMACHER / HELMUT CLASS: Das Evangelium von der Versöhnung in Christus (Calwer Paperback). Stuttgart 1979. Calwer. 88 Seiten.

Bei einem Treffen der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen mit der protestantischen Schwesterfakultät in Strassburg im Frühjahr 1978 und auf einer Klausurtagung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland im Mai 1978 referierte der evangelische Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher eine Zusammenfassung seiner Vorlesungen über die Biblische Theologie im Neuen Testament und publizierte dieses Referat zuerst in der Privatfestschrift für Friedrich Lang zu dessen 65. Geburtstag im September 1978, dann als Schlusskapitel seines Buches »Vom Verstehen des Neuen Testamentes« (Göttingen 1979) und schliesslich in ergänzter Form unter dem Titel »Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments« als ersten Teil des hier vorzustellenden Bändchens S. 13–54. Den zweiten Teil des Bändchens bildet unter der Überschrift »Umkehr in die Freundschaft Gottes« der Bericht des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Helmut Class, bei der 7. Tagung der 5. Synode der EKD am 5. 11. 1978 in Bethel (S. 55–82). Ein Einführungsbrief von Stuhlmacher S. 5–11 und ein Nachwort von Class S. 83–88 runden die Veröffentlichung ab.

Gegen die Bultmannschule und die radikale historisch-kritische Schule plädiert Stuhlmacher für »eine die Alternative zwischen bibelwissenschaftlicher Aufklärung und biblizistischem Fundamentalismus überwindenden biblischen Theologie, wie sie seit Adolf Schlatter in Tübingen Tradition ist« (14), und für mehr Vertrauen in die Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Jesusüberlieferung und in die kirchliche Auslegungstradition des Neuen Testaments. »Universitätstheologie und kirchliche Evangeliumsverantwortung müssen sich keineswegs widersprechen, sie können sich vielmehr höchst sinnvoll ergänzen und bestärken (6) ... Ich halte es für sinnvoll, dass Theologie wirklich kirchliche Wissenschaft ist und dass dementsprechend theologische Forschung und Lehre der Wahrheit im Raum der von der Bibel und mit der Bibel lebenden Kirche zu dienen hat« (5). Von diesem hermeneutischen Standpunkt aus versucht V., »die Bibel als Buch der Kirche auszulegen« (7), »starke Einheitslinien in der neutestamentlichen Verkündigung« (7) aufzuzeigen und »die neutestamentlichen Texte ernster zu nehmen als mich selbst« (8). Früher Assistent von Käsemann, hat die persönliche theologische Entwicklung des V. »ein

Stück weit von Käsemann weggeführt« (8), vor allem in der Auslegung der paulinischen Rechtfertigungslehre und der Versöhnungstheologie, dann aber auch in der Einschätzung jüdisch-rabbinischer Theologie zum Verstehen des Neuen Testaments, wofür Bultmann rein gar kein und Käsemann nicht viel Gespür hatte. Geriet Käsemann, seit 1959 in Tübingen, vor allem durch den Widerstreit des Württembergischen Pietismus in die Isolation, so hat sich nun V. seinerseits in der Opposition gegen die protestantische radikale Kritik, »die zum erheblichen Teil von ihren impliziten Vorurteilen und Ausblendungen lebt« (11) entschlossen, »meinen Weg allein weiterzugehen, und zwar bis in die ethischen und kirchenpolitischen Konsequenzen hinein« (9). Daher die demonstrative Koproduktion des Exegeten mit dem Bischof und die massive Abrechnung mit protestantischen Kollegen, wie etwa mit Siegfried Schulz. Der Mut Stuhlmachers, gegen den Strom zu schwimmen, überzeugt, seinen exegetischen-hermeneutischen Positionen kann der katholische Rezensent rundweg zustimmen, vor allem seiner Eingangsthese, dass eine akademische Theologie, die zu jedem Satz des Credo nicht nur pluralistische, sondern widersprüchliche Auskünfte erteilt, und eine Bibelwissenschaft, die nur in negativer Kritik ihr Ideal sieht, ihrer ureigenen Kirchlichkeitsfunktion nicht mehr dient (13).

Stuhlmacher sieht in dem Evangelium von der Versöhnung in Christus das Herzstück, die Mitte des Neuen Testaments und das alle 27 Schriften des NT einigende Band. In 14 Abschnitten zeigt er die Traditionsgeschichte dieses Versöhnungsevangeliums durch alle Schriftengruppen des Neuen Testaments auf, wobei die Kirche als Träger der Jesusüberlieferung, das Alte Testament als Voraussetzung des NT und die Glaubensverkündigung als Motiv der Schriftbildung eigens behandelt werden. Am Schluss gibt V. noch einen abschliessenden Kommentar zur Lage der neutestamentlichen Wissenschaft, worin er »wissenschaftsfeindlichen Pauschalprotest im Namen der gefährdeten christlichen Frömmigkeit« (50) gegen die Exegese genauso ablehnt wie aufklärerisch-radikale Skepsis, und die sehr notwendige Frage stellt, »ob wir Theologen es uns weiterhin leisten dürfen, jeden kritischen Einfall gleich in populärer Aufmachung zu publizieren« (50), eine Frage, die auch katholischerseits zur Zeit recht brisant ist: »Der Flurschaden, der durch unausgereifte theologische Veröffentlichungen entsteht, gibt der angeschnittenen Frage m. E. hohe Dringlichkeit«. Dem ist zweifellos ebenso zuzustimmen wie folgendem Wort: »Ich meine im Gegensatz zu Schmithals, Grässer und Klein, wir müssten uns aus Bultmanns Schatten lösen und auch alle die historischen und hermeneutischen Fragen mit bedenken, die der grosse Mann ausgeblendet hat« (51). Diese komprimierte Studie sollte sich in der Hand des katholischen Verkünders befinden!

Der grosse Jahresbericht von Landesbischof Helmut Class aus Stuttgart ist ein aus weltkirchlicher Perspektive und Verantwortung abgefasster Kommentar zur Lage der Kirche in unserem Land, der auf weite Strecken auch die katholische Kirche betrifft; viele sollten ihn zu neuem Impuls lesen.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

ABRASCHA STUTSCHINSKY: Die Bibel für Kinder erzählt. Köln 1978. Scriba Verlag. 632 Seiten mit 89 Zeichnungen.

Wie Franz Rosenzweig und Martin Buber Juden und Christen im deutschen Sprachraum ihre einzigartige Übersetzung der Hebräischen Bibel als Geschenk hinterlassen haben, so schenkt uns kurz vor seinem Tod – in dem Jahr, in dem wir den 100. Geburtstag Martin

Bubers feiern – der bekannte jüdische Religionspädagoge und geniale Erzähler Abrascha Stutschinsky die Neuauflage seiner »Bibel für Kinder erzählt«. Und es ist ein hoffnungsvolles Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen, dass der christliche Scriba Verlag diese jüdische Bibel für Kinder herausgibt.

Stutschinskys Kinderbibel ist ein Meisterstück narrativer Theologie und narrativer Pädagogik! Man kann sie wärmstens und ohne Einschränkung allen Eltern, Pfarrern, Lehrern und Kindergottesdienst Helfern empfehlen, die Kindern aus einer Kinderbibel vorlesen oder sich durch eine Kinderbibel zum eigenen Erzählen inspirieren lassen wollen. Stutschinsky erzählt sehr anschaulich und kindgemäß – aber auch für den Erwachsenen ist die Lektüre seiner Kinderbibel ein Genuss! Christliche Benutzer dieser Kinderbibel sollten aber ihre eigene Auslegungstradition nicht vergessen, sondern Stutschinskys Interpretationen von ihr her ergänzen.

Stutschinsky interpretiert die Bibeltexte selten selbst. Meistens hält er sich an die jahrtausendealte Tradition der jüdischen narrativen Bibelauslegung in den aggadischen Midraschim (den erzählenden Exegesen). Wenn darum Christen erfahren wollen, wie Juden das Alte Testament, unsere gemeinsame Bibel, auslegen, kann Stutschinskys Kinderbibel eine grossartige Hilfe sein. Sie ersetzt so – nicht für den Wissenschaftler, aber doch für den Pfarrer, den Lehrer und den interessierten Laien – eine ganze Bibliothek schwer zugänglicher jüdischer und judaistischer Spezialliteratur! – Und sollten wir Christen, die wir mit unseren »älteren Brüdern im Glauben«, den Juden, ins Gespräch kommen wollen, bereit, auch von ihnen zu lernen, nicht das grossartige Angebot Stutschinskys annehmen? Er will uns helfen, bei unserer Auslegung des Alten Testamentes auch auf die Stimme der älteren Brüder zu hören, damit unser Verstehen der gemeinsamen Bibel begründeter und reicher werde! Da ich als Alttestamentler vor allem über das Jeremia-buch gearbeitet habe, konnte ich Stutschinskys Interpretationsweise besonders hier sorgfältig überprüfen. Mein Ergebnis: Ich kenne keine Kinderbibel und kein religionspädagogisches Schulbuch, in denen das Jeremia-buch so eindrücklich und sachgemäß dargestellt wird wie in Stutschinskys Kinderbibel (siehe dort Seite 232–247).

Heinz Kremers, Duisburg

WERNER TRUTWIN / KLAUS BREUNING: Wege des Glaubens. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I. Band 2. Jahrgangsstufen 7/8*. Düsseldorf 1979. Patmos Verlag. 256 Seiten.

WERNER TRUTWIN / KLAUS BREUNING / ROMAN MENSING: Zeichen der Hoffnung. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I. Jahrgangsstufe 9/10. Düsseldorf 1978. Patmos Verlag. 256 Seiten.

Dieses neue Unterrichtswerk ist zwar primär für den katholischen Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen konzipiert, doch kann es ohne Schwierigkeit auch entsprechend den Richtlinien anderer Bundesländer in Anlehnung an den Zielfelderplan eingesetzt werden. Schon die Titel der einzelnen Bände wecken hohe Erwartungen, die sich bei näherer Prüfung durchaus erfüllen. Erfreulich ist nicht nur der hohe Informationsstand,

* Nach Redaktionsschluss: Der 3. und letzte Band dieses Werkes für Jahrgangsstufe 5/6 mit dem Titel: *Zeit der Freude* erschien mittlerweile. Eine ausführliche Besprechung der drei Bände folgt. (Anm. d. Red. d. FrRu).

die Einheitlichkeit bei aller inhaltlichen Vielfalt, die didaktisch geschickte Aufbereitung, die Fülle von Möglichkeiten zur Darbietung und bildhaften Veranschaulichung (u. a. durch zahlreiche Bilder von Marc Chagall), sondern auch die überzeugende Konzeption als Arbeitsbuch für die Hand des Schülers, der durch eine Vielzahl von Impuls- und Kontrollaufgaben motiviert wird.

Beide Bücher bieten, der Altersstufe entsprechend, keine vorgefertigten Lösungen, sondern sie legen den Schwerpunkt auf die Eigenarbeit des Schülers, die durch vielfältige graphische und verbale Impulse stimuliert wird. Besonders erfreulich für die Leser des Freiburger Rundbriefs: Das Thema »Judentum« wird in zahlreichen Aspekten differenziert und ausführlich mit freundlicher Grundtendenz dargeboten. Bleibt nur zu hoffen, dass das Werk auch zum Einsatz kommt!

Hildegard Gollinger, Heidelberg

HANS WILDBERGER: Jesaja. 1. Teilband, Jesaja 1 bis 12. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. X. 2. verbesserte Auflage. Neukirchen 1980. Neukirchener Verlag. 494 Seiten.

Der Jesaja-Kommentar Hans Wildbergers liegt in 2. Auflage vor, ein für den Alttestamentler längst unentbehrliches Werk. Wesentliche Änderungen gegenüber der 1. Auflage von 1972 fallen nicht auf. Nur die Literatur ist berücksichtigt, die bei der Erarbeitung der einzelnen Artikel bereits vorlag, für die ersten Abschnitte z. B. nur Arbeiten bis 1964. Darum ist es wohl berechtigt, den Lesern dieser Zeitschrift das Gesamtwerk vorzustellen, statt nur auf Verbesserungen einzugehen.

Diese Aufgabe ist nicht leicht. Einen ersten Eindruck von der Fülle der stets präzise begründeten, dicht und oft brillant vorgetragenen Beobachtungen gibt schon der Umfang: Auf 494 Seiten werden die ersten 12 Kapitel des Jesaja-Buches ausgelegt. (Der Kommentar zu Jes 13–27 ist 1978 erschienen.) In diesen 12 Kapiteln findet sich manche *crux interpretum*; zu einzelnen Texten – z. B. Jes 7 – ist die Literatur fast unüberschaubar. Es ist nicht das geringste Verdienst W.s, dass er die unterschiedlichen Positionen der Forschung klar skizziert. Darüber hinaus gelingt es ihm, oft schon ausgelegte Texte von seinen Fragestellungen her frisch aufzuschliessen.

In der Neukirchener Kommentarreihe steht den Autoren grosszügig bemessener Raum zur Verfügung; dieses Prinzip bewährt sich auch hier. Es führt ebenso wie die bereits klassische sechsfache Gliederung der Einzelexegesen zu vielseitiger Ausleuchtung der Texte: Auf die »Literatur« zum jeweiligen Abschnitt folgt der »Text«, d. h. die Übersetzung und textkritische Erläuterungen zu der zugrunde liegenden hebräischen Textgestalt. In den enggedruckten Zeilen steckt immense Arbeit; W. kennt jedoch durchaus die Grenzen der Textkritik: Einen Urtext kann sie kaum noch erreichen (S. 77). Unter dem Stichwort »Form« wird dann die Abgrenzung des jeweiligen Textabschnittes begründet und sein Aufbau so analysiert, dass er den von der modernen Gattungskritik erkannten sprachlichen Formen zuzuordnen ist. Darauf wird der »Ort«, d. h. die Umstände der Entstehung des Textes und eventuell auch späterer Zusätze beschrieben. Damit ist der Rahmen abgesteckt für den bei W. wichtigsten Teil des Kommentars: Vor dem Hintergrund von Entstehungszeit, Umwelt und religiöser Tradition soll das »Wort« lebendig werden. Eine Aufzählung nur eines kleinen Teils der Realien, auf die W. hierbei eingeht, lässt einerseits erkennen, wie sehr die Sprache Jesajas aus der Fülle konkreter Erfahrungen schöpft, wie sehr andererseits dem Exegeten Lebenserscheinungen jener Zeit ver-

traut sein müssen: Um den Bedeutungsumfang einzelner Worte auszuleuchten, informiert W. über Kindersterblichkeit, Vater-Kind-Beziehungen, Wundbehandlung, Weinbau, Gurkenfelder, Gebetshaltung, Färberei, Silbergewinnung, Pferdehaltung, Balsam, gesellschaftliche Stellung der Frau, Rechtswesen in der Stadt Jerusalem und auf dem Lande usw. – Im letzten Abschnitt – »Ziel« – zieht W. die theologischen Linien aus, stellt innerbiblische Zusammenhänge her und deutet den Text als heute gültige Aussage. Es ist in der modernen Exegese nicht selbstverständlich, dass W. dabei auch redaktionelle – »unechte« – Texte berücksichtigt.

Die Vielfalt des Kommentars lässt sich in einer Besprechung nicht wiedergeben. Es kann jedoch versucht werden, einige Grundkonzeptionen W.s zu skizzieren, die in seinen Einzelexegesen immer wieder zum Tragen kommen.

1. Welches Bild Jesajas entwirft W.?

In der Auslegungsgeschichte dieses Prophetenbuches ist ein ständiges Hin und Her zwischen zwei Gegensätzen zu beobachten: Jesaja wird verstanden als Prophet des unerbittlichen Gerichtes; die grossen Verheissungen, vor allem Jes 9 und 11, stammen von einem anderen, nach-exilischen Propheten. Andere Exegeten gehen bei der Deutung dieser Prophetengestalt dagegen von jenen Heilsworten aus. Zu dieser Gruppe gehört W. Er liest Jes 9 und 11 als Antworten Jesajas auf Erfahrungen seiner Zeit. Darum kann W. das Hauptanliegen Jesajas nicht darin sehen, dass der Prophet die Abkehr Israels von Gott nachweisen will. Jesaja droht nicht, um damit Gericht und Vernichtung heraufzubeschwören. Er will vielmehr mahnen, zur Umkehr führen. Wichtige Worte seiner Botschaft sind »glauben«, »auf Gottes Werk schauen«; W. sieht eine wesentliche Botschaft Jesajas darin, dass der Glaubende in ruhigem Vertrauen mit der Realität göttlicher Treue rechnen darf.

Man mag sich jedoch fragen, ob W. nicht diesem Gesamtbild zuliebe die Aussage einzelner Texte zu sehr mildert. Jesaja verkündet den »heiligen Gott« – nach W. spreche er mit diesem Wort von dem gütigen Vater und Erzieher, dem Bundesgott. Erst moderne Begrifflichkeit verbinde mit dem Wort »heilig« Angst, Schauer, Entsetzen. Der Verstockungsbefehl in der Berufungserzählung charakterisiere nur das faktische Verhalten Israels, bringe die Erfahrung zum Ausdruck, dass Jesajas Predigt umsonst war. Vom Ziel seines Wirkens sei hier nicht die Rede.

2. Welche Stellung nimmt Jesaja im Ablauf der Religionsgeschichte Israels ein?

Woher kennt der Jerusalemer Jesaja die im Nordreich gepflegten Jakobstraditionen? Diese Frage nimmt W. zum Anlass, auf die Bewegtheit der israelitischen Religionsgeschichte hinzuweisen, die sich nicht sicher nachzeichnen lasse (S. 64). Trotzdem bezieht sich W. immer wieder dezidiert auf Traditionen, die für Jerusalem spezifisch gewesen seien. Weder von den Auszugstraditionen noch von der Erwählung der Väter wisse Jesaja (S. 68), um so besser kenne er aus dem vorisraelitischen Jerusalem fortbestehende Überlieferungen. Für die Gottesbezeichnung »Adon« kann W. z. B. auf die Namen vorisraelitischer und israelitischer Fürsten hinweisen, für das Prädikat »heilig«, den Melech (König) – Titel, das in Jes 6 anklingende Motiv von der Götterversammlung u. a. auf ugaritische Texte.

Eine lückenlose Überlieferung jebusitischer Traditionen in der Davidsstadt liesse sich allerdings nur dann nachweisen, wenn man, wie W., entsprechende Psalmen früh datiert. Dann wären vorisraelitische Elemente im Jerusa-

lemer Kult lebendig geblieben. Zionspsalmen – auch solche, die W. selbst in der Nachexilszeit ansetzt – gelten als Zeugnisse für ein »königliches Zionsfest«, aus dessen Traditionen Jesaja geschöpft habe.

Obwohl W. selbst darauf hinweist, dass wir nicht wissen können, ob und erst recht wie zu Jesajas Zeit ein Bundesfest gefeiert wurde (S. 51), bezieht er häufig Prophetenworte auf bestimmte Vorgänge bei diesem Fest. In der Forschung vorgetragene Bedenken gegen die Amphiktyonie-Hypothese oder gegen die Ausformung einer Überlieferung vom Gottesbund nach dem Vorbild hethitischer Suzeränitätsverträge bleiben unbeachtet; W. versteht zahlreiche Worte Jesajas als Widerspiegelungen derartiger Traditionen.

Es wird sicher noch lange ein wichtiges Anliegen alttestamentlicher Forschung sein, ein einleuchtendes Bild der Religionsgeschichte Israels zu entwerfen: Wie entstanden Israels religiöse Traditionen? Wo und unter welchen Umständen lebten sie fort? Auf welche Weise vereinten sich verschiedene Traditionen? Was verdanken die Propheten z. B. dem Kult? – Stellt W. an der einen Stelle fest, dass Jesaja »vertrauensselige Kultfrömmigkeit als das grosse Missverständnis Gottes durchschaut« (S. 341), so kann er bald darauf Übereinstimmung zwischen der zentralen jesajanischen Glaubensforderung und Psalmworten beobachten. – Welchen Einfluss hatten die in königlichen Schulen gepflegten Weisheitstraditionen auf den Propheten in der Königsstadt? Welche Rolle spielte der Gedanke vom Gottesbund, wann und wo wurde er in konkreten Institutionen lebendig?

Einzeltexte gewinnen erst vor dem Hintergrund eines Gesamtbildes Profil; umgekehrt müssen sich Grundkonzeptionen immer neu bei der Einzelauslegung in Frage stellen lassen. W. wagt in der Einzelexegese klare Entscheidungen darüber, welche Überlieferungen das Leben in Jerusalem zur Zeit Jesajas prägten. Auf diese Weise kann er zeigen, wie Jesajas Worte damals wirken mussten, und kann sie so auch uns neu zu Gehör bringen. Man darf darauf gespannt sein, zu welchem Gesamtbild er in der noch ausstehenden Einleitung zu seinem Kommentar die verschiedenen Elemente einer Darstellung der religiösen Entwicklung Israels zur Zeit Jesajas vereinen wird.

Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

HANS WALTER WOLFF: Die Hochzeit der Hure. Hosea heute. München 1979. Chr. Kaiser Verlag. 246 Seiten.

Der in Heidelberg wirkende Alttestamentler Hans Walter Wolff hat bereits in seinen früheren Auslegungen zu Amos (»Die Stunde des Amos«, München: Kaiser 1969; 4. Aufl. 1979) und zu Micha (»Mit Micha reden«, München: Kaiser 1978) versucht, alttestamentliche Texte für heutige Menschen umzusetzen. Wenn der Autor für sein neues Buch den Titel »Die Hochzeit der Hure« wählt, so nicht deshalb, um mit einem reisserischen Buch möglichst viele Leser zu gewinnen. Die schockierende Überschrift entspricht genau dem Text des Prophetenbuches Hosea. Der Wortstamm »huren« erscheint in den 14 Kapiteln an zentralen Stellen nicht weniger als 19mal. Es bleibt aber nicht bei einer abstossenden Enthüllung. Die Hure darf Hochzeit feiern, d. h., sie darf ein neues Leben mit der grossen Liebe ihres Gottes anfangen.

Während die bisherigen praktischen Auslegungen aus Vorträgen, Bibelarbeiten und Seminaren entstanden sind, bietet das neue Buch eine Sammlung von Predigten und Andachten, die der Verfasser in den Jahren 1954–1961

vorgetragen hat (vgl. Nachweise S. 236–238). Mit diesen Ausführungen macht der Verfasser manchem Mut, wieder mehr über alttestamentliche Prophetentexte zu predigen. Er wagt den Versuch, prophetische Bücher fortlaufend zu kommentieren, weil in diesen Texten eine aktuelle Botschaft zum Ausdruck kommt. »Die Tagesstreitfragen sind in der ganzen Bibel die Schulbank der Bewährung. Hier sollen wir unsere Schuld erkennen. Hier sollen wir aufbrechen und Gottes Angesicht suchen. Hier sollen wir miteinander nach dem Weg fragen, den wir als Christenheit inmitten der Völkerwelt zu gehen haben« (S. 110).

In allen Predigten kommt es zum Dialog mit Hosea selber. Es gelingt dem Verfasser, alle Hoseatexte in der Praxis zu erproben. Man ist erstaunt, wie er mit selbst schwierigen Texten umzugehen weiss und sie für die heutigen Verhältnisse nutzbar macht. Weil Wolff in seinen Predigten Aktuelles, zumal Politisches, sehr betont mit einbezieht, sind seine Texte auf eine bestimmte Zeit zugeschnitten. So findet man Themen wie Ungarn- und Suezkrise, Sorge über nukleares Wettrüsten und atomare Bewaffnung der Bundeswehr usw. Dennoch sind diese Auslegungen nicht überholt, da es dem Autor nicht um Schlagzeilen und Effekthaschereien geht. In erster Linie bietet er eine genaue Auslegung. Der Fachmann kann immer wieder feststellen, dass Wolff sich auf die Ergebnisse der modernen Exegese abstützt. Den Interpretationen liegt sein wissenschaftlicher Kommentar zugrunde (Dodekapheton I, Hosea: Biblischer Kommentar XIV/1, Neukirchen, 3. Auflage 1976). So regt dieser Band zur Beschäftigung mit Hosea an.

Um dem Sinn des Urtextes so nah wie möglich zu kommen, wird am Schlusse des Buches eine vollständige neue Übersetzung beigelegt (S. 210–235). In Normaltypen findet der Leser all das gesetzt, was sehr wahrscheinlich unmittelbar auf Hosea zurückgeht. In Kursivtypen stehen jene Worte, die vermutlich in einer zweiten Phase von zeitgenössischen Schülern überarbeitet und nachgetragen sind, und schliesslich macht die Kleinschrift die Endredaktion der Hosea-Überlieferungen und spätere Zusätze kenntlich. Diese recht übersichtliche Zusammenstellung gibt dem Leser ein gutes Bild über die Schichtung des Buches Hosea. Neben dem Bibelstellenregister findet sich am Schluss ein recht nützliches Stichwortverzeichnis.

Dem Autor ist es gelungen, ein Buch für den Alltag zu schaffen. Es ist ein Versuch, die alttestamentliche Botschaft in die heutige Zeit umzusetzen. Das Buch ermuntert den Seelsorger und Verkünder des Gotteswortes, diese Prophetentexte zur Botschaft über die heutigen Menschen zu machen. Diese aktuelle Auslegung dispensiert zwar den Prediger nicht, sich bei der Vorbereitung mit einem wissenschaftlichen Kommentar auseinanderzusetzen. Aber man wird nur unterstützen, was der Verfasser im Vorwort sagt, dass der Versuch einer Erklärung in Gestalt öffentlicher Verkündigung den Prophetenansprüchen besser entspricht »als ein wissenschaftlicher Kommentar, der bestenfalls den Prediger vorbereiten kann. Verstand genügt nicht zum Verstehen. Weisheit tut not, deren Kopfstück die Furcht des Herrn ist« (S. 8).

Walter Bühlmann, Luzern

GEDALYAHU ALON: *Jews, Judaism and the Classical World, Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud, Translated from the Hebrew by Israel Abrahams. Jerusalem (Magnes Press) 1977. 499 Seiten.*

Der hochbegabte jüdische Philologe, Historiker und Halachist Alon starb 1950 in Jerusalem. Obwohl er nur 49 Jahre erreicht hatte, war sein Einfluss auf das israelische Geistesleben zu Lebzeiten und posthum in ständigem Steigen begriffen. Man kann heute in israelischen und amerikanisch-jüdischen historischen Abteilungen der Universitäten geradezu von einer Alon-Renaissance sprechen. Er schrieb u. a. in Hebräisch ein zweibändiges Werk über die jüdische Geschichte zur Zeit des Zweiten Tempels, der Mishna und des Talmud (posthum herausgekommen in Tel Aviv 1953–56). An der vorliegenden englischen Übersetzung seiner sonstigen wichtigsten Untersuchungen ist einzig zu bemängeln, dass in ihr seine Arbeiten über das frühchristliche Schrifttum (Didachä etc.) nicht enthalten sind.

Die vorliegenden Untersuchungen stellen in ihrer Gesamtheit eine politische und halachische Geschichte des Zeitalters Jesu (ab ca. 160 v. bis ca. 140 n. Chr.) dar, und zwar als Korrektur, Ergänzung und Neuakzentuierung von Ansätzen früherer Forscher: Victor Aptowitzer, Adolf Büchler, Emil Schürer, Eduard Meyer u. a. Die moderne Pharisäerforschung kann nicht an Alon vorbeigehen. Einschlägig sind vor allem: »The Attitude of the Pharisees to Roman Rule and the House of Herod« (18–47), »On the Halakhot of the Early Sages« (138–145) und »Rabban Johanan B. Zakkai's Removal to Jabneh« (269–313). Die Pharisäer, so betont Alon, waren weder in ihren gesetzlichen noch in ihren religionspolitischen Anschauungen eine einheitliche Gruppe (19. 21. 29. 220 f.). Die Hauptursache für viele halachische Streitigkeiten unter ihnen war ein schwer zu überwindendes Dilemma zwischen grossem Ideal und kleinen Verwirklichungsmöglichkeiten. Einerseits wollte man das Gesetz den ständig wechselnden Notwendigkeiten des Lebens anpassen. Andererseits wollte man die »Heiligkeit«, bzw. die levitische Reinheit, möglichst auf alle Juden ausdehnen (183. 233). Die von Wissenschaftlern häufig vorgebrachte Meinung, die Pharisäer seien für die Diskreditierung des hasmonäischen Herrscherhauses verantwortlich, lässt sich nicht halten. Die von den Hasmonäern ausgeübte doppelte Herrscherfunktion als Priester und als Fürsten war für die meisten Pharisäer keine blasphemische Anmassung. Sie wandten sich nur mehrheitlich gegen die späten Hasmonäer (nach Hyrkan I.), weil diese die Rechte des Hohen Rates beschneiden wollten (18–47).

Wichtig sind auch Alons Untersuchungen zur Stellung der Hohenpriester vom 2. Jh. v. Chr. bis 70 n. Chr. Der vieldiskutierte Begriff *par'itin* in *yYom* 1,38c bezeichnet nach ihm solche Priester, die im Falle der Unreinheit des Trägers des Hohenpriesteramtes stellvertretend als Hohepriester fungierten (48–88, bes. 71). Alons Analysen sind für das Amtsverständnis zur Zeit Jesu wichtig. Der Artikel »The Levitical Uncleaness of Gentiles« (146–189) ist hilfreich, wenn man gewisse völkerfeindlich anmutende Aussagen der jüdischen Traditionsliteratur zu deuten hat. Nach Alon betrachteten die frühen jüdischen Gesetzeslehrer die Nichtjuden nicht unter einem prinzipiellen Aspekt, sondern immer im Zusammenhang mit innerjüdischen Beurteilungen. Dementsprechend gab es keine grundsätzliche Abwertung der Heiden. Die Urteils- und Ausdrucksweise der frühen Gesetzesautoritäten hing vom Stellenwert der levitischen Unreinheit ab. Ähnlich wie eine menstruierende jüdische Frau als unrein galt, so wurden auch die Heiden als unrein und unzulässig betrachtet. Schon vor der Zeit Jesu war es daher Sitte, Proselyten ins Wasser zu tauchen, um sie von ihrer heidnischen Unreinheit zu reinigen (bes. 179).

Mögen diese wenigen Hinweise auf Alons Werk als genügend betrachtet werden, um diesem grossen Wissenschaftler auch in ausserisraelischen und ausseramerikanischen Kreisen zu Rang und Namen zu verhelfen.

Clemens Thoma

HERMANN BAHR: Der Antisemitismus. Ein internationales Interview. Herausgegeben von Hermann Greive. Jüdischer Verlag/Athenäum Verlag 1979. 154 Seiten.

Hermann Greive hat sich ein grosses Verdienst erworben, indem er Hermann Bahrs, des berühmten Journalisten, Buch über den Antisemitismus, das am Ende des letzten Jahrhunderts entstanden ist, neu herausgegeben hat. Das Buch ist ein einzigartiges Zeitdokument von hohem literarischem Rang, das die geistsprühende Lebendigkeit jener Jahre in faszinierender Weise einfängt. Bahr hat eine Reihe namhafter Persönlichkeiten aus verschiedenen europäischen Ländern befragt und stellt zunächst jeden mit seiner Individualität und in einem charakteristischen äusseren Rahmen vor. Ebenso auf das Wesentliche und Kennzeichnende beschränkt er die Wiedergabe des Gesprächs, so dass facettenreiche Bilder entstehen, denen zu begegnen ein Genuss ist.

So verschieden naturgemäss die vorgetragenen Meinungen über den Antisemitismus sind, können sie doch landsmannschaftlich, wie sie behandelt sind, in grosse Gruppen geteilt werden. Die Nordeuropäer und Engländer bezuegen durchweg, dass es in ihren Ländern keinen Antisemitismus gibt; sie verwerfen ihn alle, sowohl aus ethischen als auch aus politischen Gründen. Anders liegt die Frage bei den Franzosen. In Frankreich sind die Juden ein Problem, aber doch lehnen die meisten der Befragten den Antisemitismus ab. Doch auch solche Menschen, die mit ihm sympathisieren, betonen, dass die Bewegung im Grunde nicht gegen Juden, gegen ihre »Rasse« oder Religion gerichtet sei; sie gehe im Grunde gegen den Kapitalismus, gegen die Herrschaft des Geldes und gegen Juden nur, insofern sie eben auf diesem Gebiet besonders hervorragten. In Deutschland und Österreich findet man dieselben Argumente wieder, manchmal vielleicht schärfer, leidenschaftlicher, und vor allem kommt hier die nationale Komponente hinzu. Viele sehen in der aufstrebenden Judentum eine wirtschaftliche und noch mehr eine völkische Gefahr; sie wird als ein Fremdkörper angesehen, der einer gesunden Entwicklung der Nation im Wege steht. Ganz besonders gilt das für die damals zahlreich aus dem Osten einwandernden Juden, denen man übertriebenen Reichtum wahrlich nicht anlasten konnte, die dann aber ihrer Armut und ihrer rückständigen Kultur wegen um so weniger willkommen waren.

Den Interviews von Bahr sind hier noch drei Stellungnahmen von Italienern hinzugefügt, die damals in einer anderen Zeitung erschienen waren. Sie sind ausführlicher und bringen noch eine Reihe interessanter Details, besonders den Zusammenhang des Antisemitismus mit religiösem Wahnsinn.

Hermann Greive versucht in seinem Nachwort die Argumente der verschiedenen Äusserungen zu ordnen, um den Gründen des vielschichtigen Phänomens des Antisemitismus näherzukommen. Der Antisemitismus, ein »Vorgang, der von der emotionalen Befangenheit über die politische Manipulation zur verbalen und realen Diskriminierung, letztlich zum Mord führt«, hat seine Hauptwurzel nicht im nationalen noch im sozialen Bereich – diese mögen mehr oder weniger schwergewichtig hinzukommen –, sondern im religiösen. Und da die Welt als Gegenschlag gegen die Aufklärung wieder religiöser zu werden beginnt, hat der Antisemitismus, heute vielfach

in der Gestalt des Antizionismus, immer noch nicht ausgespielt. Das Buch ist also nach wie vor aktuell und von einem Reichtum, der hier nur angedeutet werden konnte.

Annemarie Mayer, Tübingen

JACK BEMPORAD (Ed.): A Rational Faith, Essays in Honor of Levi A. Olan. Mit einem Vorwort von Gerald Klein. New York 1977. Ktav. 211 Seiten.

Dieses Buch ist eine Festschrift zu Ehren von Levi A. Olan, des emeritierten Präsidenten des Emanueltempels in Dalas (Texas) und ehemaligen Präsidenten der Rabbinerkonferenz Amerikas. Es hebt sich von der judaistischen Literatur dadurch ab, dass es darüber hinaus auch andere Themen behandelt. Unter den zwölf Autoren, die ihre Beiträge für diese Festschrift lieferten – alle sind Kollegen, Freunde und Schüler von Rabb. Levi A. Olan –, befinden sich neben rabbinischen Gelehrten auch Mediziner, Chemiker, Philosophen und Psychologen, die dem wissenschaftlichen Aspekt der Festschrift eine besondere Breitenwirkung verleihen.

Wenn in der Besprechung nur einige Essays hervorgehoben werden und auf sie kurz Bezug genommen wird, ist dies keine Priorisierung in bezug auf die Qualität, sondern hat seinen Grund in der Profession des Besprechers, der zufällig Judaist ist.

Auf die Studie von S. Atlas »On the Relation between Subject and Object«, in der der Verfasser das »Subject an sich« und das »Object an sich« ablehnt und für eine Verquickung der beiden plädiert, folgt B. Bambergers äusserst interessante Betrachtung über »Religion and the Arts«. Die von ihm aufgeworfene These, dass man in einer Gesellschaft, die den Glauben verloren hat, eine geistige »Erfrischung« in der Kunst sucht, regt zum Nachdenken an. Diesen Arbeiten durchaus kongenial ist J. Bemporads Beitrag über »Man, God and History« und vor allem W. Braudes Artikel über »The two Lives of Hillel's »Sandwich««, eine Frage, die im Judentum immer aktueller wird.

Während S. Sandmel seine Untersuchung in die Antike verlegt, um die Spuren der jüdischen Tradition bei Philo zu suchen und das Wesen jenes jüdischen Gesetzes zu untersuchen, das die hellenistischen Juden »Nomos« nannten, bleibt L. Feuer mit seinem Aufsatz »Influence of Abba Hillel Silver on the Evolution of Reform Judaism« bei einem aktuellen Thema der Gegenwart. Das Faszinierende an diesem Reformrabbiner – einer charismatischen Persönlichkeit – ist sein erfolgreiches Bemühen, das Reformjudentum von einer Haltung des Anti-Zionismus und Anti-Nationalismus abzubringen.

Die zwölf Aufsätze dieser Festschrift – sowohl die bereits erwähnten, als auch die nicht besprochenen – bilden eine interessante, zum Denken anregende und lesenswerte Einheit.

Jacob Allerhand, Wien

HAIM HILLEL BEN-SASSON (Hrsg.): Geschichte des jüdischen Volkes. München. Verlag C. H. Beck.

Erster Band: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. Von Abraham Malamat / Hayim Tadmor / Menahem Stern / Shmuel Safrai. Übersetzung aus dem Englischen von Siegfried Schmitz. 515 Seiten mit 44 Abbildungen auf Tafeln und 13 Karten im Text, München 1978.

Zweiter Band: Vom 7. – 17. Jahrhundert. Das Mittelalter. Von Haim Hillel Ben-Sasson. Übersetzung von Modeste zur Nedden Pferdekamp. 434 Seiten mit 37 Abbildungen auf Tafeln und 5 Karten im Text, München 1979.

Dritter Band: Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Erscheint 1980.

In den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts schrieb *Heinrich Graetz* eine Geschichte der Juden in elf Bänden, in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts erschien die deutsche Übersetzung von *Simon Dubnow's* Weltgeschichte des jüdischen Volkes in zehn Bänden. Wenn auch nicht bis zur Gegenwart weitergeführt, wenn auch in manchen Bereichen durch neuere Forschungen überholt, behalten doch die beiden klassischen Standardwerke weiterhin ihren Wert.

Die von *Ben-Sasson* herausgegebene Geschichte des jüdischen Volkes setzt, wie schon der Titel zeigt, bei den beiden grossen Vorgängern an, nimmt aus ihnen auf, korrigiert und komplettiert sie. Damit ist ein lang und schmerzlich empfundener Mangel behoben: ein Werk ist wieder greifbar, das den Gesamtzeitraum in wissenschaftlich verantworteter Art und Aktualität umfasst. Vor einem Jahrzehnt zuerst in hebräischer Sprache erschienen, wurde es dann ins Englische übersetzt und jetzt auch deutschen Lesern zugänglich gemacht.

Was früher Einzelne leisteten, das ist hier durch Zusammenarbeit mehrerer Spezialisten erarbeitet worden: Ben-Sasson ist sowohl Herausgeber des Gesamtwerkes als auch Verfasser des zweiten Bandes, während er für den ersten Band vier namhafte Autoren als Mitarbeiter gewonnen hat. Allesamt sind sie Professoren an der Hebräischen Universität Jerusalem. Hier schreiben also ausschliesslich Juden in eigener Sache, was dem Unternehmen wohl zum Vorteil dient. Christlichen Forschern hat doch manchmal eine dogmatische Gebundenheit den Blick für Geschichtswirklichkeiten durch antijüdische Vorurteile verstellt, was sich nicht nur an tendenziöser Einzeldarstellung, sondern auch durch sachfremde Epochen-gliederung und entsprechende polemisch-abwertende Zuordnung des Jüdischen bemerkbar machte. Ben-Sasson und sein Team zeigen Mut zur Gesamtschau: bei allen zeit- und konstellationsbedingten Veränderungen ist Israel als Ganzes doch mit sich identisch geblieben; gerade in der Bewegtheit wird Lebendigkeit, in der Vielheit das Einssein erfahren. Wohltuend wirkt der Verzicht auf schematisierende Wertungen wie alt und neu, abgetan und überboten.

Wenn sich auch die Gliederung der drei Bände – Altertum, Mittelalter, Neuzeit – an christlichen Vorbildern zu orientieren scheint, so ist doch beachtlich, dass der erste Band zäsurlos die Zeit von den Anfängen Israels bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert als Einheit umfasst: weder Jesusbewegung und daraus entstandenes Christentum noch das Ende der begrenzten Eigenstaatlichkeit Israels und die Zerstörung des herodianischen Tempels werden als unüberwindlicher Graben und als vorläufiger Endpunkt dargestellt und bewertet, vielmehr wird alles zum Übergang und zum Neubeginn. Auch der zweite Band bedeutet in mancher Hinsicht – gerade für Christen – ungemein viel, weil sie vom mittelalterlichen Judentum oft nur wenig wissen. Hier zeigt sich, dass Juden damals kein Schattendasein führten, sondern in autonomen Gemeinden Modelle fürs Leben und fürs Überleben inmitten einer feindlichen Umwelt entwickelten. Das Mittelalter war für die Judengemeinden eine relativ geschlossene Einheit; aus des Geistes Kraft konnten Juden unermessliches Leid erdulden und, wenn es sein sollte, getrost sterben. Für Juden reichte das Mittelalter bis zur Aufklärung, weil ihnen auch die Reformation nicht die erhoffte Verbesserung ihrer Lage gebracht hat. Gerade dieser Band erschliesst in einer erregenden Weise weithin Neuland, das zu kennen aber eine wichtige Voraussetzung ist für das Verständnis des Juden-

tums in der Neuzeit, das im dritten Band behandelt wird.

Das Werk ist die umfassendste Darstellung der jüdischen Geschichte, die jetzt allgemein zugänglich wird. Obwohl eine Fülle von Material ausgebreitet wird aus der Umwelt Israels, vom Israelvolk und seinem Leben sowohl im Israelland als auch in den Ländern der Zerstreuung, obwohl nicht nur Politik und Religion, sondern auch Wirtschaft und Kultur, Militär- und Sozialwesen dargestellt sind, bleibt alles überschaubar und handlich. Vor den Lesern erhebt ein kontrastreiches und konturiertes Bild, nicht werden sie durch Fülle erdrückt oder durch Unwesentliches verwirrt.

Der Stil ist flüssig, manchmal etwas gesprächig, ohne unnötigen Fremdwortballast. Daher ist das Ganze gut lesbar, bei aller Verständlichkeit aber nicht simplifiziert und immer wissenschaftlich verantwortet. Nichts wirkt indoktrinierend, nirgends werden steile Behauptungen aufgestellt. Probleme werden aufgezeigt und diskutiert. Behutsam werden Möglichkeiten erwogen und Wahrscheinlichkeiten verdeutlicht. Selbstverständlich wird die ausser-biblische, aber auch die nachbiblisch-jüdische Überlieferung verwertet, als gewichtig wird der Ertrag der archäologischen Forschung allenthalben einbezogen. Die Bibeltexte werden nach historisch-kritischer Methode exegisiert: positiv-dialektisch, jenseits der radikalen einseitigen Haltungen, der negativen Einstellung in der Schule von Alt und Noth und der fundamentalistischen Einstellung von Yehezkel Kaufmann. »Angesichts des tiefen historischen Bewusstseins, das Israel zu eigen war, empfiehlt es sich, bei jedem Versuch, die tatsächlichen Ereignisse zu rekonstruieren, die biblische Überlieferung als Grundlage einer Arbeitshypothese zu betrachten. Ein solches Vorgehen führt sicherlich zu einer positiveren Bewertung dieser Überlieferung« (I, S. 38). Durch ein kontrolliertes Vertrauen in den Text ergibt sich ein echtes und glaubwürdiges Bild von der Geschichte. Es ist stark zu spüren, dass hier aus einer Erfahrung mit dem Land heraus gefragt und geforscht wird, aus einer durch die Geschichte hin immer wieder erstaunlich gleichen oder ähnlichen Problematik. Dieser konkrete Zug verleiht der Darstellung eine hohe Wirklichkeitsdichte; er erlaubt den Verzicht auf zu grosse Skepsis und zu viel Phantasie.

Diese Sicherheit ergibt sich für die jüdischen Forscher wohl aus ihrem Leben im Israelland, dessen Bedeutung im ersten Band auch ganz stark herausgestellt wird und von dem ausdrücklich gesagt wird, dass das Israelvolk dadurch seine nationale Identität und seine historische Wirkung erlangte. Der Zusammenhang von Volk und Land habe sich im Bewusstsein der Juden als die wichtigste religiöse Grundvoraussetzung verfestigt. Interessant ist dann vor allem die methodische Abgrenzung von der protestantischen Forschung, die keinen gemeinsamen Ursprung und kein gemeinsames Schicksal Israels vor der Landnahme gelten lassen wollte, auch die militärischen Aktionen und Erfolge bei der Landnahme entwerte. Die Epen einzelner Stämme seien erst später ins Allgemein-Israelische ausgeweitet worden. Insgesamt handle es sich bei den frühen Darstellungen um ungeschichtliche Fiktionen.

Die Jerusalemer Gelehrten haben im Unterschied und Gegensatz zu den christlichen Forschern einen Geschichtsentwurf vorgelegt, der an entscheidenden Stellen – Frühzeit Israels, Zeit des Zweiten Tempels, Bedeutung des Jahres 70 – frei von Apologie und Polemik die Fakten ernster nimmt und ihren Stellenwert im Gesamtgefüge

besser taxiert. Darum hat ihr Werk eine wichtige Funktion als Ergänzung und Korrektur.

Der *zweite Band* beschreibt die Existenz der Juden unter der Herrschaft von Christentum und Islam (vom 7. – 17. Jh.). Durch die Begegnung mit beiden Glaubensweisen fühlten sich Juden herausgefordert; sie waren nur geduldet, sollten konvertieren oder wurden verfolgt. Der Bericht beginnt mit den islamischen Eroberungen, in deren Folge die Juden mehrheitlich unter die Herrschaft des Kalifats gerieten. Der zweite Teil behandelt den ersten Kreuzzug und seine Folgen für Mentalität und Status der Juden. Der Schwarze Tod brachte dann die schwersten Verdächtigungen und den Höhepunkt der Vertreibungen und Morde; in Spanien und Deutschland wurden die alten Zentren zerstört, neue Gemeinden entstanden in westslawischen Ländern, im ottomanischen Reich, in Holland, Polen, Litauen. Geistesgeschichtlich kam es zum Versuch einer Synthese von Bibelphilosophie und Aristotelismus, der zuerst durch islamische Denker, dann durch jüdische Übersetzer und Lehrer auch ins Christentum eindrang. Das Israelland war nicht länger mehr das bedeutende jüdische Bevölkerungszentrum, Juden lebten nicht mehr vor allem von der Landwirtschaft, sie wurden zu Städtern und zu Händlern, wiewohl es nach wie vor ein breites Berufsspektrum unter ihnen gab, von Gerbern bis zu Medizinnern, von Verwaltern bis zu Unternehmern. In Kontakt und Konflikt mit ihrer Umwelt, lebten Juden ihre eigenständige Kultur.

Die Bände sind gleichermassen hervorragend ausgestattet und durch Register erschlossen durch Hinweise auf die wichtigste Literatur aus älterer und neuester Zeit in deutscher, englischer, französischer und hebräischer Sprache, nach Sachgesichtspunkten übersichtlich geordnet, durch ein Verzeichnis der Abbildungen, ein Verzeichnis der Karten, ein Personen- und Ortsregister.

Störend wirkt der unkritische und häufige Gebrauch des Wortes Palästina (im 1. Band, nicht im 2., wo es teils unübersetzt Erez Israel heisst), ohne Rücksicht auf die dem Wort seit Anbeginn anhaftende negativ-judenfeindliche Bedeutung und auf die Blockierung in der politischen Gegenwartsdiskussion; wieder im 1. Band die Angaben vor und nach Christus, dann manche Namensumschrift, die wegen unwesentlicher Abweichungen in der Schreibweise noch in Klammern gesetzt wird; im 2. Band gelegentlich die Abkürzung R., die weniger kundige Leser nicht als Rabbi zu lesen wissen. Überraschend und seltsam kann auch die Reklame am Ende des 1. Bandes ausgerechnet für Billerbecks Kommentar zum Neuen Testament und für Alts Kleine Schriften erscheinen.

Trotz dieser fast unwichtigen Schönheitsfehler ist das Werk aber ein gewichtiger Beitrag zum christlich-jüdischen Verständnis, da es besonders Christen eine hervorragende Gelegenheit bietet, zu erfahren, wie Juden sich selbst in ihrer Geschichte erfassen und in ihrer eigenen Geschichtsschreibung darstellen und wie sie von anderen wahrgenommen werden möchten.

Reinhold Mayer, Tübingen

MARTIN BUBER / FRANZ ROSENZWEIG: Verdeutschung der Schrift. *Die Schrift*. Heidelberg (Lambert Schneider).

1. Die fünf Bücher der Weisung: 9., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage: 1976.

2. Bücher der Geschichte: 7., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage: 1979.

3. Bücher der Kündigung: 7., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage: 1978.

4. Die Schriftwerke: 4., verbesserte Auflage: 1976.

5. Das Buch der Preisungen, Sonderausgabe aus Band 4: Die Schriftwerke, 8., durchgesehene Auflage: 1975.

Nun liegen die Schrift-Übersetzungen von Martin Buber und Franz Rosenzweig wieder vollständig in neuer bibliophiler Gefälligkeit und mit neuen Verbesserungen (nach Einsichtnahme in Bubers handschriftliche Hinterlassenschaften) vor. Jedem Band ist eine etwa 30seitige Broschüre beigelegt, in der die Überlegungen von Buber und Rosenzweig zu den jeweiligen Büchern wiedergegeben sind.

Eine erneute Rezension dieses Meisterwerks der Einführung in die hebräisch-aramäische Ursprache und in die expressionistisch aufgefasste deutsche Sprache erübrigt sich. Der Freiburger Rundbrief hat sich im Jahre 1962 eingehend mit der vorherigen Auflage befasst.¹ Es bleibt zu wünschen, dass die Bibelübersetzung von Buber/Rosenzweig in diesen neuen Auflagen neue Freunde und Bewunderer gewinnt.

Clemens Thoma

¹ Vgl. FrRu XIV (Nr. 53/56), 1962, S. 34–36. (Die Schrift-Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig. Ein Buchbericht von Karl Thieme.)

MARTIN BUBER: Eine Bibliographie seiner Schriften 1897–1978. Zusammengestellt von Margot Cohn / Rafael Buber. Jerusalem 1980. The Magnes Press, Hebräische Universität. Ausserhalb Israels durch: K. G. Saur, München–New York–London–Paris. Grossformat, 160 Seiten.

Diese Bibliographie wurde auf Anregung und mit Unterstützung der Hebräischen Universität Jerusalem und der Israelischen Akademie der Wissenschaften anlässlich von Martin Bubers hundertstem Geburtstag verfasst und in der Handschriften- und Archivabteilung der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek vorbereitet.¹

Sie will dem Forscher, dem Studenten und dem gebildeten Leser den Zugang zu dem Werk Martin Bubers erleichtern. Die vorliegende Bibliographie umfasst ca. 1500 Eintragungen. Die Veröffentlichungen sind nach Jahren geordnet, und innerhalb der einzelnen Jahre alphabetisch, zuerst in lateinischer, danach in kyrillischer und zuletzt in hebräischer Schrift.²

Die Bibliographie enthält als Anhang vier Register: (1) Titel-Index, (2) Fach-Index: Das Material ist nach Hauptfächern eingeteilt und ein Register nach folgenden Gebieten angelegt: Bibelwissenschaft, Erziehung, Chassidismus, Judentum, Kunst und Literatur, Philosophie, Psychologie, Politik, besonders das jüdisch-arabische Problem, Religion und Theologie, Soziologie, Sozialismus und Zionismus. (3) Namen-Index, (4) Sprachen-Index: In diesem Index werden Bubers Schriften in 16 Sprachen aufgeführt, um den Zugang auch von diesem Aspekt her zu erleichtern.¹

Der vorzüglich gearbeitete und grosszügig angelegte Band ist dem Inhalt und der Form nach eine besondere Gabe. Er kann dem weltweiten Interesse an Bubers Werk und den vielseitigen Gebieten seiner Schriften wertvolle Hilfe und Anregung bieten.

G. L.

¹ Ibid. S. 10.

² Ibid. S. 9.

DIETMAR GOLTSCHNIGG: Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«. Heidelberg 1974. Stiehm Verlag. 183 Seiten.

Der Verfasser der vorliegenden Studie kann durch subtile und detaillierte Textvergleiche zeigen, in welcher Weise

Bubers Frühwerk »Ekstatische Konfessionen« auf Musils »Mann ohne Eigenschaften« Einfluss gewonnen hat. Dadurch wird einmal mehr klar, in welchem Masse Bubers Denken, in diesem Falle das Denken des vordialogischen Bubers, auch in die Geschichte der deutschen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts gehört. Umgekehrt wird durch die in der Form des offenen oder variierten Zitats erfolgende Aufnahme der Buberschen Wendungen in den »Mann ohne Eigenschaften« allerdings auch der Charakter des vordialogischen Denkens Bubers beleuchtet. Denn dass hier in der Tat eine Konnaturalität gegeben war, dürfte der Verfasser richtig erkannt haben.

Bernhard Casper, Freiburg i. Br.

JOSEPH GUTMANN (Hrsg.): The Temple of Solomon Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art. Montana 1976. Missoula. 198 Seiten.

Die fünf Referate anlässlich der Jahrestagung der Society of Biblical Literature in Chicago (1973) bieten einen ungewohnten, aber deswegen um so wertvolleren Zugang zu den Vorstellungen über den Jerusalemer Tempel, wie sie aus den literarischen und bildlichen Quellen sich ergeben. Jean Oulette (S. 1–20) versucht, aus den archäologischen Ausgrabungen in Palästina/Syrien die Grundstruktur des Salomonischen Tempels zu beleuchten. In der frühchristlichen und byzantinischen Kunst unterscheidet Stanley Felber (S. 21–43) drei verschiedene Typen, wobei wohl auch die Mosaikkarte von Madeba Erwähnung verdient hätte. Die Echos aus der Kreuzfahrerzeit erhebt Walter Cahn aus den Dokumenten der romanischen Kunst (S. 45–72). Priscilla Soucek (S. 73–123) leitet aus einem weitgespannten Fächer die Bedeutung des Tempelplatzes ab für die islamische Welt, während der Herausgeber des Bandes, Joseph Gutmann (S. 125–145) aus spanischen Handschriften des 13.–15. Jahrhunderts die Darstellungen der Tempelgeräte als Sehnsucht nach dem messianischen Tempel nachweist.

Das kleine, reich bebilderte Bändchen erschliesst dem Leser dank einer fundierten Dokumentation in der Literatur Perspektiven, die sonst nur schwer zugänglich sind, und lässt zugleich spüren, wie stark Jerusalem in den Traditionen der drei grossen Religionen verwurzelt ist – ein Beitrag zugleich für ein besseres Verständnis gewisser heutiger politischer Vorgänge. Rudolf Schmid, Luzern

JACOB HABERMAN: Maimonides and Aquinas. A Contemporary Appraisal. New York 1979. Ktav Publishing House, Inc. XX und 289 Seiten.

Der Titel des Buches ist irreführend, kann jedenfalls irreführen. Selbst der Untertitel »A contemporary appraisal«, der in die richtige Richtung weisen soll, lässt sich auch so verstehen, als solle eigens hervorgehoben werden, dass es sich um eine historisch-kritische Bestandsaufnahme unter umfassender Berücksichtigung des jüngsten Forschungsstandes handele. Doch das ist nicht der Fall. Im Grunde handelt es sich gar nicht um ein geschichtswissenschaftliches Buch. Die beiden historischen Gestalten, deren Namen den Titel ausmachen, erfüllen die Funktion von Symbolen oder auch einfachen Sigeln, die weniger für die Personen (und ihre geschichtliche Leistung) als für eine geistige Grundhaltung stehen, die auch sonst viele geteilt haben oder noch teilen, nämlich jene, denen es um die Einheit oder Synthese von Vernunft und Offenbarung zu tun ist. Da es um das historische Detail nicht geht, sind die beiden Kapitel (das II.

und III. nach dem einführenden I.), die die Synthese des Maimonides und des Thomas von Aquin behandeln, entsprechend – um nicht zu sagen erschreckend – kurz; grosszügig gerechnet 7 und 3, zusammen 10 Seiten umfassend. Die Schwerpunkte liegen in den späteren Kapiteln, deren III. und IV. den Versuch der Harmonisierung von Glauben und Wissen und den Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion behandeln und von denen zumindest zwei, das VI. und VIII. (Epilog), schon durch die Themenstellung klar erkennen lassen, wofür der Autor sich einsetzt. Das erstere trägt die thesenartige Überschrift: »Die Eigenständigkeit von Religion und Philosophie ist ihrer Synthese vorzuziehen«; der Epilog behandelt »Herbert Loewes Apologie des Traditionellen Judentums« als »Unorthodoxe Verteidigung der Orthodoxie«; das VII. Kapitel stellt eine zusammenfassende Wertung dar.

In fünf Anhängen werden u. a. so wichtige Fragen behandelt wie die nach den Historikern der mittelalterlichen jüdischen Geistesgeschichte und nach dem Verhältnis von Kant und Judentum.

Das Anliegen Habermans, der schon im Vorwort von Joseph L. Blau – fast entschuldigend – dem Fideismus zugeordnet wird (muss man sich oder andere dafür entschuldigen?), ist die Rettung der Übervernünftigkeit der – jüdischen – Offenbarungsreligion. Von daher muss jede Synthese, die darauf angelegt ist, Vernunft und Offenbarung in Einklang zu bringen, zwangsläufig als suspekt erscheinen. Dies bedeutet jedoch keinen platten Irrationalismus. Das (natürliche) menschliche Wissen (Vernunft, Verstand) hat seinen Bereich, für den es zuständig ist, in dessen Grenzen es gilt; und diese (Selbst-)Beschränkung der Vernunft erscheint in der Sicht des Autors gerade als besonders vernünftig – ungeachtet dessen, dass dann für die Offenbarungswahrheiten doch nurmehr eine wider- oder doch übervernünftige Annahme übrigbleibt. Gelegentlich scheint das – letztlich an Kant orientierte – Pathos der Nüchternheit in dem für den Frommen zweifellos beglückenden Gefühl begründet zu sein, darin den Schlüssel gefunden zu haben, sich als Mensch der Gegenwart, einer zumindest nach aussen hin der Rationalität verschriebenen Zeit, ungehemmt den ungeheuren Schätzen der jüdischen Tradition und dem Gefühl hingeben zu können, daran Anteil zu haben. »Da die Schule der philosophischen Analyse dazu beigetragen hat, die Hirngespinnste des Scholastizismus [eines Maimonides oder Thomas?] hinwegzufegen, die die biblischen Einsichten über Gott und Mensch verdunkelten, sollten Theisten diese Bewegung nicht als Gegenspieler ansehen, sondern als einen Verbündeten, der dem modernen Menschen helfen kann, zu einem in intellektueller Redlichkeit gründenden Glauben zu finden« (S. 116).

Es hat den Anschein, dass ein tiefes Misstrauen und eine (vielleicht mehr oder weniger latente) elementare Abneigung gegen jede Geistigkeit, die in der Vernunft den Angelpunkt einer ansatzweise verwirklichten Einheit des Menschen und der Menschheit sieht und – in guter aufklärerischer Tradition – von diesem Ausgangspunkt aus Schranken abbauen und Gemeinsamkeit etablieren will, den Autor dazu geführt hat, einen um die jüdische Philosophiegeschichte so verdienten Mann wie Julius Gutmann in ganz unqualifizierter Weise anzugreifen (S. 156 f.). Es gibt sicherlich Fehleinschätzungen Gutmanns, auch solche aufgrund von Befangenheit (wer wäre frei davon). Doch unklar ist er im grossen und ganzen sicherlich nicht. Ein Vorwurf wie der: »Ist Dunkelheit Tiefe, dann (freilich) nimmt er den ersten Platz ein«, klingt deshalb gehässig.

Begibt man sich auf die – gemeinsame – Basis der Vernunft, so bewegt man sich auf einen »Ausgleich« zu, findet leicht eine Gruppenunterschiede einebnende »Nivellierung« statt, die anscheinend nicht sein soll. In dieser Sicht geschieht die Rettung der Offenbarung nicht – abstrakt – um ihrer selbst willen, sondern um der Höherwertigkeit des jüdischen Propriums willen: »Das Judentum stellt somit einen höheren Rang auf der Leiter der religiösen Wahrheit dar« als das Christentum, dessen Lehre im selben Kontext unter Hinweis auf das Jesu-Wort »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder« als eine »Kindergarten-Lehre« eingestuft wird, »wie sie für eine Kindergarten-Klasse notwendig« sei (S. 127). So im Zusammenhang der Besprechung der Apologetik Herbert Loewes; nachdem – paradoxerweise – zuvor vermerkt worden ist, dass dieser die Bergpredigt als Höhepunkt (sittlich-religiöser) Lehrverkündigung bezeichnet habe, von Jesus vielleicht auch praktisch erreicht, aber untypisch für das mittlere Christentum (S. 120).

Wie zuvor in einer harschen Guttmann-Kritik, so kulminiert auch hier die Auseinandersetzung in einer Polemik gegen einen bestimmten Repräsentanten der (emotional abgewiesenen) Geistigkeit. Diesmal ist es Franz Rosenzweig, dessen eindringende geistige Bemühungen, wie sie im »Stern der Erlösung« niedergelegt sind, beiläufig als »nettes, pseudoeloquentes Gerede« über Judentum und Christentum hingestellt wird (S. 126). Auch dieser Ausfall ist unqualifiziert und ganz überflüssig. So wird man Rosenzweigs Anstrengungen, nun nicht auf der Basis der Vernunft, sondern unzweideutig auf der der Offenbarung – d. h. theologisch – im Verhältnis von Judentum und Christentum so etwas wie Partnerschaft (und das schliesst eine gewisse Gleichrangigkeit ein) durch Herausarbeitung einer Angewiesenheit des einen auf den andern zu stiften, d. h. zu Positionen zu kommen, die die Anerkennung höchster religiöser Würde des andern begründen, nicht gerecht. Man muss den Vorstellungen Rosenzweigs nicht anhängen, um die grosse Bedeutung (Millionen von Menschen denken und fühlen religiös), den hohen Rang und das wahrhaft menschliche Ethos solcher geistiger Anstrengung anzuerkennen.

Alles in allem ist Habermans Buch trotz allem ein lesenswertes Buch. Der Autor ist historisch durchweg gut informiert (wenn auch wichtige jüngere Titel zu einschlägigen Themen unberücksichtigt bleiben) und engagiert. Gerade dies – das Engagement – ist ein auszeichnender Zug seiner Arbeit, der sie besonders interessant und bei allen Vorbehalten im einzelnen aufs Ganze gesehen auch schätzenswert macht.

Hermann Greive, Köln

HANS HERMANN HENRIX: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen. Quaestiones disputatae Band 86. Freiburg 1979. Verlag Herder. 160 Seiten.

Wer durch den anspruchsvollen Titel und Untertitel dieses Buches seine Erwartungen hochgespannt hat, wird am Schluss einen sehr informativen Überblick über den Synagogengottesdienst haben. Von Geschichte und Wesen anderer Liturgien wie z. B. Beschneidung, Sabbatfeier, Pesach und vieles anderen ist kaum die Rede. Das eher nicht systematische und auf einzelnen Referaten beruhende Werk geht auf eine Tagung vom 16. bis 19. März 1978 in Aachen zurück.

Für fünf der zehn Abhandlungen zeichnet der Gelehrte und Liturgiewissenschaftler des Reformjudentums *Jakob J. Petuchowski*. Seine Beiträge tasten in ihrer Gesamtheit die zum Thema Synagoge interessierenden Fragen ab, z. B. wie die Synagoge entstanden ist, Vergleich und Differenzpunkte zum Tempel, der Synagogengottesdienst im

Laufe der Geschichte, die Dialektik von *kawwanah* (dem frei Spontanen) und *qäba'* (dem Festgelegten) als Grundimpuls der (synagogalen) Liturgieentwicklung, Liturgiereform und reformierte Liturgien im Judentum. Zwei Referate geben einen beachtenswerten und theologisch hilfreichen Überblick über Form und Inhalt des in der Synagoge proklamierten »Höre Israel« (Schema') mit seinen Benediktionen und des Achtzehngebetes. – Speziell Interessierten gibt *Johann Maier* eine kleine Handreichung zu Geschichte und Gattung des Pijjut, der synagogalen Poesie. In einem zweiten Beitrag versucht der Autor mit Hilfe der Tempelrolle von Qumran in den frühjüdischen (Tempel-)Kult mehr Licht zu bringen. Dabei gilt ein Augenmerk den Brücken zur synagogalen Frömmigkeit und Liturgie. Wenn nach dem Autor jüdische und christliche Frömmigkeit und Liturgie sich letztlich im Heilsweg, Tora und Christus, unterscheiden, dann werden fundamentale Verweisungszusammenhänge berührt. – *Clemens Thoma* untersucht die jüdische Synagogenliturgie auf ihr biblisches Erbe. Anhand des in Neh 9–10 geschilderten Buss- und Gelöbnisgottesdienstes werden einzelne Elemente wie Lobpreis Gottes, Glaubensbekenntnisse, Vereinigung mit der himmlischen Liturgie, Einbeziehung von Vergangenheit und Zukunft als exemplarisch für die späteren nachbiblischen Synagogengottesdienste beleuchtet. Die nach Wort und Geist in der Bibel verwurzelte Synagogenliturgie könnte man »als eine religiös-bewusste und gezielte Adaption der biblischen Offenbarung für den Alltag bezeichnen« (65). In seinem Beitrag »Die jüdische Liturgie und die Kirchen« gibt *Clemens Thoma* mit feinem Gespür detaillierte Hinweise für den jüdisch-christlichen Dialog, vor allem im Hinblick auf gemeinsames Beten. So legt er z. B. dar, wie Christen dem Schittuf-Vorwurf (Verdunkelung oder Verundeutlichung des biblischen Monotheismus) begegnen sollten. Zum Abschluss gibt *Hermann Reifenberg* nicht nur eine umfassende Zusammenschau der vorgetragenen Gedanken und Perspektiven, sondern zugleich auch zukunftsweisende Anregungen.

Neben der breiten Information und geistigen Durchdringung der Synagogenliturgie ist der Wert des Buches an den versuchten Anfängen jüdisch-christlicher Begegnung auf liturgischem Gebiet zu ermessen, zu denen entscheidend und prägend auf dem Aachener Symposium nicht nur Reden über gottesdienstliche Feiern gehört haben, wie auch an dem, was aus diesen Anfängen künftighin sich weiterentwickeln wird. Es wäre bestimmt begrüssenswert, wenn nach einer Reihe weiterer Tagungen aus dem erarbeiteten Material mehr systematisch und umfassender über Geschichte, Struktur und Wesen jüdischer Liturgie geschrieben werden könnte.

Ludwig Hauser, Mödling

RIVKA HORWITZ: Buber's Way to »I and Thou«. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures »Religion als Gegenwart«. Heidelberg 1978. Verlag Lambert Schneider. 320 Seiten.

Kenner des Werkes Martin Bubers wissen seit langem, dass der Übergang von Bubers frühem »mystischen« zu dem späteren dialogischen Denken sich nicht in einem plötzlichen Bruch, sondern in einem allmählichen Übergang vollzog. Das Werk »Ich und Du« selbst ist für den, der Bubers Œuvre in seiner ganzen Breite kennt, Zeugnis dieses Übergangs.

Rivka Horwitz kommt nun das grosse Verdienst zu, diesen Übergangs erstmals aus den Archivalien des Martin-Buber-Archivs ziemlich lückenlos dargestellt und meisterhaft interpretiert zu haben.

Im ersten Teil ihres Werkes veröffentlicht Rivka Horwitz zudem die gesamte Vorlesung »Religion als Gegenwart«, die Buber von Januar bis März 1922 im Freien Jüdischen Lehrhaus Franz Rosenzweigs in Frankfurt hielt. Diese kann also nun erstmals mit dem Text von »Ich und Du« verglichen werden. Dabei zeigt sich schon bei einer oberflächlichen Lektüre deutlich, dass diese Vorlesungen, die allgemein als die Keimzelle von »Ich und Du« gelten, von zentralen Gedanken des späteren Werkes noch weit entfernt sind. Weder der Dialog noch die Sprache spielen in diesen Vorlesungen eine Rolle, so urteilt Frau Horwitz (35). Wichtig erscheint mir, dass auch das Frage- und Antwortspiel zwischen Buber und den Hörern an mehreren Stellen mit wiedergegeben wird. Die Rede »Vom Ich und Du« taucht, so weit ich sehe, in diesem Text überhaupt zum ersten Mal nicht bei Buber, sondern in der Frage eines Hörers auf (87).

Im zweiten Teil ihrer Arbeit entfaltet Rivka Horwitz die Geschichte und die Entwicklung von »Ich und Du« im Werke und Denken Bubers aus den Archivalien mit einer geradezu archäologischen Akribie. Man kann nur bewundern, wie die Autorin hier Textschicht um Textschicht wie bei einem kostbaren vielschichtigen Gewebe voneinander löst und jeweils nach der Bedeutung einzelner Begriffe in einzelnen Kontexten fragt. Die Entwicklung des Denkens Bubers von einem frühen, auf den 5. Februar 1918 zu datierenden Plan über die Lehrhausvorlesung, das Manuskript und schliesslich die Druckfahnen bis hin zu dem endgültigen Text von »Ich und Du« wird dabei in ihren verschiedenen Stadien überaus deutlich.

Die wichtigsten Ergebnisse der minutiösen Untersuchung sind:

1. Dass Buber entgegen dem, was man aufgrund seiner eigenen Angaben in »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips« vermuten könnte, Ferdinand Ebners »Das Wort und die geistigen Realitäten« sehr gut kannte, als er »Ich und Du« schrieb. Rivka Horwitz schätzt den Einfluss, der von Ebners Denken auf die Konzeption von »Ich und Du« ausging, sehr hoch ein. Und sie kann das im einzelnen denn auch plausibel machen (172–182).
2. Vertritt Frau Horwitz die m. E. richtige These, dass der Schritt zu dem dialogischen Denken, so wie es sich über »Ich und Du« hinaus im späteren Werk Bubers entfaltete, erst durch eine Korrektur möglich wurde, die Buber in der Begegnung mit Franz Rosenzweig widerfuhr. Die Kapitel III–VI des zweiten Teils der Horwitzschen Arbeit stellen Kabinettstücke historischer Forschung dar. Und zugleich beweist die Autorin in ihnen eine überaus genaue Beobachtungsgabe. Insbesondere das Kapitel V (214–215), in welchem gezeigt wird, wie sich einzelne Begriffe von der Vorlesung zu dem Buch hin verschieben (Verwirklichung, Richtung; dagegen Begegnung, Sprache) darf als Meisterwerk der Beschreibung eines historischen Umbruchs gelten; – eben jenes Umbruchs, der sich unter dem Einfluss Rosenzweigs in Bubers Denken im Sommer und Herbst 1922 vollzog.

Was mir hinsichtlich des Gesprächs zwischen Judentum und Christentum wichtig erscheint, ist der Hinweis auf die Differenz zwischen der (eher Buberschen) Behauptung der absoluten Priorität des Ich-Du-Verhältnisses, innerhalb dessen denn auch Gott erst begriffen wird (234) und der – Rosenzweigschen – absoluten Voraussetzung der Schöpfung des Schöpfers, innerhalb deren das Ich-Du-Verhältnis sich allererst entfalten kann. Dieser Rückgang auf die Schöpfung des Schöpfers, aufgrund deren denn auch erst Offenbarung als Offenbarung er-

fahren werden kann, war ja schon am Ende der zwanziger Jahre der Weg, auf dem Juden und Christen sich, z. B. in der Zeitschrift »Die Kreatur«, in einer gemeinsamen Frömmigkeit finden konnten. Als Ergebnis der überaus verdienstvollen Untersuchung von Rivka Horwitz bleibt hier für unsere Gegenwart die Frage, ob dieser Weg etwa in der Artikulation einer gemeinsamen Ethik, welche auf die Gegebenheit der Schöpfung zurückgeht, nicht heute aufgenommen und weitergegangen werden kann.

Bernhard Casper, Freiburg i. Br.

NEHEMJAH KALOMITI: The War of Truth, edited with Introduction, Exposition and Notes by Pinchas Doron, KTAV Publishing House, Inc., New York 1978. 147 Seiten (engl.); 141 Seiten (hebr. Text); 60 Seiten (hebr. Anmerkungen).

Pinchas Doron stellt in seinem Buch eine spätmittelalterliche, jüdische religionsphilosophische Schrift vor, der Manuskript 278 der Palatine-Kollektion des Vatikans zugrunde liegt, »Milchemet ha-Emet«, der Krieg der Wahrheit. Die 1418 beendete Arbeit stammt wohl, wie der Herausgeber nachweist, von Nehemjah Kalomiti, einem gelehrten Rabbi der Insel Kreta, der etwa zwischen 1360 und 1430 gelebt hat. Die Insel, damals Candia genannt, war unter venezianischer Herrschaft, die, nach kriegesischen Auseinandersetzungen und Aufständen, der Insel eine wirtschaftliche und kulturelle Blüte bescherte.

Aus verschiedenen, auch einander widersprechenden Quellen geht hervor, dass die Juden in ihrem Viertel an der Küste im Norden und Westen der Hauptstadt Candia ein reges Handelsleben führten, für den Schutz des Hafens zu sorgen hatten und vor allem die Landwirtschaftsgüter der jüdischen Bauern im Süden des Landes ausführten, wobei ihre Beziehungen zu anderen jüdischen Gemeinden im Mittelmeerraum günstig waren. Kreta erhob zeitweise ein Viertel seiner Steuern von Juden, obwohl sie nur etwa zwei Prozent der Bevölkerung ausmachten. Auch sonst wurde von den Juden ein Übermass an Abgaben gefordert. In der Stadt Candia gab es drei Synagogen mit griechischen Namen. Texte von Takkanot, Vorschriften, sind vorhanden, die religiöse Dinge betreffen, so das Verbot, Heiden zu betrügen oder Wäsche und Geschirr in der Mikwe, dem rituellen Tauchbad, zu waschen, ferner Gebote der Kaschrut, Speisereinheit und der sexuellen Moral.

Das Manuskript des »Krieges der Wahrheit« umfasst 87 Blätter in hebräischer Quadratschrift, die in je zwei Spalten angeordnet sind, entsprechend dem in Reimpaaren verfassten Text. Einige verschönernde Schnörkel und Randbemerkungen werden von Pinchas Doron besonders beschrieben. Ein Schlussgedicht ist offensichtlich später angehängt. Für die Herstellung des Textes hat der Herausgeber einen Mikrofilm benutzt; alle Unsicherheiten und Konjekturen wurden vermerkt, auf die sich Fussnoten unter dem hebräischen Text beziehen.

»Der Krieg der Wahrheit« ist eine Art Enzyklopädie des Judentums in gereimter Prosa. Am Schluss jedes Abschnittes folgt eine Summa als rhythmisches Gedicht. Die dichterische Form des Werkes ist wenig anspruchsvoll, die zweite Zeile fügt der ersten meist wenig hinzu, die Reime sind oft gewollt. Es ist der typische maqama-Stil, der im arabischen Raum seit dem 10. Jahrhundert zunächst besonders für witzige Dialoge üblich war. Die Einleitung ist eine Allegorie über einen Krieg zwischen den Bösen mit ihrem Führer, der Falschheit, und den Gerechten mit ihrem König, der Wahrheit. Wahrheit siegt, zieht sich dann aber in die Einsamkeit zurück und

diskutiert mit anderen Eremiten über religiöse Themen. Für diesen Teil des Werkes konnte keine Vorlage gefunden werden, sie ist vielleicht originaler Beitrag des Autors. Die übrigen Kapitel, die Umkehr, Askese, Liebe und das Wesen der Seele behandeln, basieren in der Hauptsache auf Werken dreier Autoren, Ibn Gabirol, Bachja und Moses de Leon, sowie auf der hebräischen Version der Erzählung »Der Prinz und der Mönch«. Seine Quellen zitiert Kalomiti zum Teil fast wörtlich, variiert aber auch, lässt Teile willkürlich aus, erweitert auch gelegentlich. Besonderes Gewicht legt der Autor auf die Schlusskapitel, in denen er esoterische »Geheimnisse« enthüllt. Das letzte Kapitel, »Die kommende Welt«, geht mehr als gewöhnlich über die Vorlage hinaus, greift auf ältere Quellen zurück und bringt wohl auch Eigenes. Nach seiner interessanten Einleitung bringt Pinchas Doron eine detaillierte Inhaltsangabe, wobei er in zahlreichen Fussnoten alles erreichbare Vergleichsmaterial heranzieht, das als Quelle oder Vorlage gedient haben könnte. Es folgen eine Bibliographie und verschiedene Indices. Die andere Seite des Buches beginnt mit dem hebräischen Text, woran sich die Anmerkungen auf hebräisch anschliessen.

Pinchas Doron hat einen Text aus verborgenen Schatzkammern auf ansprechende Art zugänglich gemacht und kommentiert, einen Text, der zeigt, wie Juden im Mittelalter auch auf einer fernen Mittelmeerinsel am allgemeinen jüdischen Geistesleben lebendigen und tätigen Anteil nahmen.

Annemarie Mayer, Tübingen

STEREN T. KATZ: Jewish Ideas and Concepts. New York 1977. Verlag Schochen Books. 326 Seiten.

Bekanntes und Unbekanntes fügen sich in dem Werk von Steren T. Katz zu einer äusserst gelungenen Kohärenz. Das Buch »Jewish Ideas and Concepts« ist ein grundlegender Umriss des jüdischen Denkens und somit eine exzellente Einführung in das Wesen des Judentums, die über die übliche Schuljudaistik hinausgeht. Thematisch unterteilt der Verfasser das Werk in drei Teile: »Gott«, »Mensch« und schliesslich »Gott und der Jude«.

Im ersten Abschnitt (3–98) gibt der Verfasser eine Schilderung der göttlichen Wesensart, wie sie in allen Medien des jüdischen Schrifttums reflektiert wird, gleich, ob nun eine »creatio ex nihilo« oder eine Schöpfung aus einer »materia prima« angenommen wird. Den Abschluss des ersten Teiles bildet eine gut durchdachte Betrachtung über die Umschreibung des göttlichen Namens und über den Anthropomorphismus.

Der zweite Teil (99–122), der vom Verfasser »Mensch« genannt wird, beschreibt das Wesen und Ziel des Menschen in der Sicht der Bibel und des Talmuds. Dieser – ebenso wie der erste – reichlich mit Zitaten belegte Teil schliesst mit einer Betrachtung über Sünde und Reue, Vergeltung und Tod.

Der dritte Teil »Gott und der Jude« (135–248) beginnt mit einer Definition des Phänomens »Judaismus«. Wie im ersten Teil Gott wird auch der Judaismus (135–156) im Lichte der verschiedenen Genres des jüdischen Schrifttums gezeigt. Es folgen dann kurze Abhandlungen über den »Bund«, die »Erwählung«, die »Offenbarung«, die »Tora« und die »Mizwot« sowie über »Frömmigkeit«, »Lehre« und »Kiddusch ha'Schem«.

Diese wertvolle Arbeit ist ausgestattet mit einer reichlichen Liste von Anmerkungen, einem gründlichen Glossarium und einer Bibliographie. All das macht das Buch nicht nur zum Standardwerk für den »Spezialisten«, sondern auch zu einem guten und handlichen Nachschlagewerk.

Jacob Allerhand, Wien

GERTRUD KOLMAR: Eine jüdische Mutter. München 1978. 2. Aufl. Kösel-Verlag. 274 Seiten.

In der »Nachbemerkung« von Friedhelm Kemp zu der einzigen grösseren erzählenden Arbeit der als Lyrikerin bekannten Gertrud Kolmar – einem der Opfer des Massenmordes an den Juden – ist eigentlich alles gesagt: Die Erzählung aus dem Nachlass wurde zuerst 1965 unter dem auf Verlangen von Gertrud Kolmars Schwester verkürzten Titel »Eine Mutter« veröffentlicht. Die Niederschrift selbst stammt aus den Jahren 1930/31. Kemp hat recht, wenn er sagt, allen Versuchen der Dichterin, sich im Medium der Prosa auszudrücken, sei nicht jener Rang und jene Höhe des Gelingens zuzusprechen, die sie als Lyrikerin (»Das lyrische Werk«, Kösel 1960) immer wieder erreicht. Andererseits sei um dieses lyrischen Werks willen alles, was diese ausserordentliche Frau in ihrer Verborgenheit für sich zu Papier gebracht hat, bedeutsam und aufschlussreich. Die Erzählung spielt im Berlin der zwanziger Jahre – bei aller spätextpressionistischen Ausdruckskraft vom Gegenstand her eine eher kolportageartige Geschichte: Entführung, Vergewaltigung und Tod eines kleinen Mädchens, des Töchterchens einer nicht mehr ganz jungen Witwe aus der missglückten Ehe mit einem christlichen Mann. Die Liebe zu dem Kind, die Angst und der Schmerz um das arme Opfer, dem die Mutter selbst die Leiden verkürzt, werden ergreifend dargestellt. Der zweite Teil ist beherrscht von der fast besessenen, erfolglosen Jagd nach dem Täter. Wir kennen die Gründe nicht, die Gertrud Kolmars Schwester veranlasst haben mochten, auf der Streichung des Beiwortes »jüdisch« im Titel zu bestehen. Doch stellt sich die Frage, was an dieser Mutter jüdisch sei, – ausser dass sie eben eine Jüdin ist, eine geborene Jadassohn aus Westposen. Für die christlichen Schwiegereltern ist sie eher eine »Medea«, eine »Megäre« als eine Judit oder Ester. In ihrer Sorge um das verschwundene Kind betet sie: »O Gott, o Herr, ich glaube an dich! Ich bin jahrelang nicht in den Tempel gegangen...« Dann wieder in ihrer Verzweiflung: »Es gibt keinen Gott, es gibt nichts«. Sie erinnert sich einer jüdischen Trauung: Der Prediger im Ornat der Reformgemeinde hielt seine Rede von Goethe und Schiller, von Schopenhauer und Kant. Und jemand lobte ihn: »Er hat ganz prachtvoll gesprochen, gar nicht, als ob es ein jüdischer Geistlicher wäre.« Sie denkt an ein Gespräch mit dem nun schon seit einem Jahr toten Kind, und wie sie ihm, das wie die anderen Kinder »in die Kirche« gehen möchte, vom »Tempel« erzählt und von »Simchas Thord«, dem Tag der Gesetzesfreude. Sie liest flüchtig in einer Bibel »mit dem goldenen siebenarmigen Leuchter draussen, den schönen Bildern drinnen«. Besuche im »Tempel« bringen ihr keine Ruhe. Dann, im Gespräch mit dem Rechtsanwalt, der ihr helfen soll, den Verbrecher zu finden, und der ihr Rachsucht vorwirft, der Ausbruch: »Und wenn es so wäre. Ist das denn unnatürlich? Man hat mir mein Kind zerfleischt. Ich bin keine Christin... Ich bin Jüdin und eine Mutter.« – Sie bekommt ihr Recht nicht, sie geht ins Wasser. Dass ein Unfallopfer, über das ein »Zeitungsausschnitt« abschliessend berichtet, der Täter war, Gott also die Rache vollzogen hat, kann man nur ahnen. – Ist, was diese Mutter denkt und tut, nun »typisch jüdisch«? Wohl kaum, ausser man hielte ein bis zur Rachsucht gesteigertes Verlangen nach Gerechtigkeit dafür. Vielleicht wollte Gertrud Kolmars Schwester das gerade vermeiden. Noch einmal Friedhelm Kemp: »Man möchte geneigt sein, den dokumentarischen, den Zeugnis-Wert dieser Erzählung höher einzuschätzen als ihren literarischen Eigenwert.«

Paulus Gordan OSB, Beuron / Salzburg

WERNER GEORG KÜMMEL u. a. (Hrsg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh (Mohr) Band 1, Lieferung 2: Nikolaus Walter: Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (1976); Band 1, Lieferung 3: Christian Habicht: 2. Makkabäerbuch (1976); Band 4, Lieferung 1: Eva Osswald: Das Gebet Manasses; Adam S. van der Woude: Die fünf syrischen Psalmen (1974); Band 4, Lieferung 2: Svend Holm-Nielsen: Die Psalmen Salomos (1977); Band 5, Lieferung 2: Egon Brandenburger: Himmelfahrt Moses; Ulrich B. Müller: Die griechische Esra-Apokalypse; A. F. J. Klijn: Die syrische Baruch-Apokalypse (1976).

Die dringend benötigte wissenschaftlich fundierte Kommentierung und Übersetzung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit erscheint sporadisch. Die vorliegenden Lieferungen zeigen, dass die Absprachen zwischen Herausgebern und Autoren sich bis in methodische (text-, literatur- und theologiegeschichtliche) Details hinein erstrecken. Es liegen daher zuverlässige Übersetzungen und Einleitungen zu denselben vor. Kurz herausgegriffen seien im folgenden das 2. Makkabäerbuch (Habicht), die Himmelfahrt Moses (Brandenburger), die griechische Esra-Apokalypse (Müller) und die syrische Baruch-Apokalypse (Klijn).

Christian Habicht liefert eine vorzügliche Einführung ins 2. Makkabäerbuch. Auch die Übersetzung bietet kaum (ausser etwa 2 Makk 7, 6) Anlass zu ernsthaften Einwänden. Habicht unterscheidet vier Verfasser bzw. Schichten von 2 Makk: Jason von Kyrene, den Zusammenschneider (Epitomator) des Jason-Werkes, einer oder mehrere Bearbeiter der Epitomä und die beiden Festbriefe (2 Makk 1, 1–10a: aus dem Jahre 124 v. Chr. und 2 Makk 1, 10b–2, 18: eine späte Konstruktion). Mit Recht hält er 2 Makk 7 nicht als das Werk des Epitomators, sondern eher eines palästinensischen Juden. Die literatur- und geistesgeschichtliche Lage, die aus 2 Makk spricht, charakterisiert er so: »Die Einzigartigkeit von 2 Makk liegt darin, dass das Buch durch zwei einander scheinbar widersprechende Wesenszüge charakterisiert wird. Es ist ebenso sehr ein lebendiges Zeugnis unverfälschten jüdischen Glaubens wie ein beredetes Zeugnis griechischer Historiographie... Theologiegeschichtlich ist das Buch rein jüdisch, literaturhistorisch eher vornehmlich griechisch« (185). Die frühesten Abschnitte von 2 Makk stammen aus etwa 160 v. Chr., die spätesten Zufügungen aus etwa 50 v. Chr. (vgl. die ganze Einleitung S. 167–198).

Die Abfassungszeit der Himmelfahrt Moses (*Assumptio Mosis*; *AssMos*) ist nach Egon Brandenburger »zwischen 4 v. Chr. und 30 n. Chr. ziemlich sicher bestimmbar« (60). Die Gattung Testament sei in diesem Werk »im Sinne einer Apokalypse, eben als Offenbarung verborgener Zukunft, umgeprägt worden« (61). Diese Apokalypse ist z. B. für das Verständnis der neutestamentlichen Johannesapokalypse von grundlegender Bedeutung. Apokalyptische Topoi und Ausdrucksweisen, die in beiden Werken vorkommen, verhelfen zum leichteren Finden des zentralen Aussagewillens der Johannesapokalypse (vgl. *AssMos* 7, 16 mit *Apk* 4, 11; 5, 11 und *AssMos* 10, 1–10 mit *Apk* 21, 1–5 u. ö.). Es ist schade, dass Brandenburger die Einführung (59–67) und den Anmerkungs teil gar kurz darlegte. Etwa das vielverhandelte Verhältnis von *AssMos* 9 (Taxo) zu *AssMos* 10 (Endherrschaft Gottes) kommt so zu wenig zum Tragen.

Die von Ulrich B. Müller bearbeitete griechische Esra-Apokalypse (*ApocEsr*) stammt aus dem 2. Jh. n. Chr. und weist starke Verwandtschaften mit dem 4. Esrabuch und der syrischen Baruch-Apokalypse – und damit auch zu neutestamentlichen Abschnitten – auf. Die ursprüng-

lich jüdische Schrift erfuhr viele christliche Überlagerungen. Auffällige Züge sind das Aufgreifen des Theodizeeproblems in der Form eines Rechtsstreites mit Gott (2, 7 f.; 4, 1–4), die Wertungen der Nichtjuden (z. B. *ApocEsr* 3, 6) und die Schilderungen des Straforts und der Qualen der Frevler (4, 5–5, 28).

Die syrische Baruch-Apokalypse (*syrBar*) erhielt zwischen 100 und 130 n. Chr. ihre Endgestalt. *SyrBar* sei nach 4 Esr verfasst worden. Die von A. F. J. Klijn gegebene Begründung, *syrBar* enthalte »doch eine weit fortgeschrittenere theologische Reflexion« als 4 Esr (114), ist allerdings dafür nicht stichhaltig.

Es gäbe noch mehr kleinere Einwände gegen die besprochenen und nicht besprochenen Lieferungen. Sie wiegen aber fast nichts im Vergleich zur Dankbarkeit, die man angesichts dieser Editionen den Herausgebern und Bearbeitern dieser wichtigen frühjüdischen Texte gegenüber empfindet.

Clemens Thoma

LEO LANDMAN (Hrsg.): *Messianism in the Talmudic Era*, selected with an Introduction by Leo Landman. New York 1979. Ktav Publishing House, Inc. 518 Seiten.

Es war eine vorzügliche Idee, wissenschaftliche Artikel aus vielen Jahrzehnten über den jüdischen Messianismus aus der Feder jüdischer und nichtjüdischer Autoren in einem Sammelband zusammenzufassen, zumal der Herausgeber auch Aufsätze berücksichtigt, die sonst schwer zu finden wären. Landman ordnet das Material nach folgenden Gesichtspunkten: Der Ursprung des jüdischen Messiasglaubens, natürlicher und übernatürlicher Messianismus, die jüdische und die christliche Lehre vom Messias, die zwei Messiasse, Messianische Phänomene. Die vom Herausgeber aufgenommenen Artikel datieren von 1897 (J. Drummond) bis 1975 (Josef Heinemann). Am Ende des Bandes findet sich eine nützliche Bibliographie einschlägiger Artikel, wobei der Herausgeber nicht auf Vollständigkeit Wert legen konnte. Wir vermissen hier vor allem die Studie von Shemaryahu Talmon: Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende (*Probleme biblischer Theologie*, G. v. Rad z. 70. Geburtstag, München 1971, S. 571 bis 588), ferner eine Reihe von Aufsätzen in: *Zukunft in der Gegenwart*, hg. v. C. Thoma (Bern 1976). An Büchern hätte erwähnt werden können: Samson H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation* (Cincinnati 1974), um nur ein paar Beispiele anzuführen.

Die Einleitung von Leo Landman ist sehr instruktiv; er hat das von ihm untersuchte Material in die gleichen Kapitel eingeteilt, unter denen er später seine Auswahl der Artikel gruppiert. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die *Interpretation der Talmudstelle Schabbat 116a–b* als ein Beispiel für jüdisch-christliche Polemik. Ein anderes für den christlich-jüdischen Dialog bedeutungsvolles Thema ist die korrekte Übersetzung des Terminus *Bar'Enōsch*. Im Aramäischen bedeutet dieser Ausdruck nur »Mensch«, nicht Menschensohn in einer eschatologischen Dimension.

In diesem Buche finden sich Artikel über alle Aspekte des jüdischen Messianismus: Grundsatzartikel wie »The Origin of the Idea of the Messiah« (von S. Zeitlin) sowie Spezialuntersuchungen über die Lehre von den 2 Messiasgestalten in der sektiererischen Literatur zur Zeit des 2. Tempels (J. Liver, J. Heinemann). Bis auf einen Aufsatz: *Messianismus und Mysterienreligion* (von Isaak Heinemann) sind alle in englischer Sprache, mit Ausnahme von drei kurzen Studien in hebräisch von M. Waxman über die Geburtswehen des Messias, die Erneuerung der Welt und die messianischen Tage und der Krieg von Gog und Magog.

Es besteht kein Zweifel, dass L. Landman Neutestamentlern und Judaisten mit dieser Sammlung einen guten Dienst erwiesen hat, und nicht wenige Aufsätze können auch dem Laien einen Eindruck von dem reichen jüdischen Schrifttum vermitteln, das um den Messias und die vielfältigen Formen der Eschatologie kreist. E. L. Ehrlich

DANIEL J. LASKER: *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. New York 1977. Ktav. 268 Seiten.

Diese Untersuchung der philosophischen Argumente der Juden des Mittelalters gegen die christlichen Dogmen ist eine Dissertation an der Brandeis University von 1976. Der Autor zeigt darin die Behandlung der folgenden Themen auf: Trinität, Inkarnation, Transsubstantiation und Jungfrauengeburt. Vor allem die Trinität wurde jüdischerseits mit philosophischen Argumenten heftigst angegriffen, und ihr ist auch der breiteste Raum gewidmet.

Lasker zeigt uns den Sitz im Leben dieser antichristlichen Argumentationen, nämlich die christlich-jüdische Polemik in Streitgesprächen und in Dialogen. Diese wurde von den Christen bzw. von getauften Juden aufgenommen in missionarischer Absicht, aber kaum einmal von Juden initiiert. Die Juden befanden sich somit in einer Verteidigungsposition. Die Argumente entstammen z. T. direkt aus den Religionsgesprächen heraus, z. T. wurden sie zusammengestellt, um Juden ein Rüstzeug in die Hand zu geben, um sich gegen die christlichen Gesprächspartner zu behaupten. Diese Ausgangssituation macht es auch verständlich, warum die Argumente zuweilen primitiv anmuten und auch manchmal am Wesentlichen vorbeigehen. Denn in der Dialogsituation argumentierten auch die christlichen Gesprächspartner auf volkstümlicher Ebene, und dementsprechend waren auch die jüdischen Einwände, Vorwürfe und Rechtfertigungen, alles noch getragen von einer starken Emotionalität. So sind denn auch bestimmte Feinheiten in der Argumentation der Scholastiker von den Juden oft gar nicht zur Kenntnis genommen worden, einfach deshalb, weil die Juden kaum die gelehrten Schriften der christlichen Theologen wie Anselm und Thomas lasen, sondern ihre Kenntnisse der christlichen Standpunkte aus Vorträgen und polemischen Schriften der Christen bezogen. Dabei fällt aber auf, dass die Juden erstaunlich gut über die Dogmen informiert waren. Die Untersuchung Laskers geht nicht dahin, die Herkunft der jüdischen Kenntnisse bezüglich der christlichen Anschauungen zu erforschen; er beruft sich hier auf seine Vermutungen, nach denen die Juden kaum einmal genaue Studien der entwickelteren christlichen Lehren betrieben.

Der Haupttenor der jüdischen philosophischen Polemik ging dahin, das Christentum als vernunftwidrige Religion darzustellen, während man für die eigene die volle Übereinstimmung mit der Vernunft postulierte, denn das galt als Kriterium für die Wahrheit der Religion. Das gilt sowohl für die Philosophen, die dem arabischen Kalam zuzurechnen sind, als auch für die Aristoteliker und Averroisten. So konnte es unter den Juden zu der Auffassung kommen, dass die irrational erscheinenden christlichen Dogmen nur diejenigen akzeptieren können, die von Kindheit an daran gewöhnt wurden.

Doch stellt sich die Frage, was eigentlich vernünftig ist, und der grosse jüdische Philosoph Moses Maimonides unterscheidet dahingehend, dass für den Kalam alles möglich ist, das vorstellbar ist, für den Philosophen alles, was durch die Vernunft beweisbar ist, für den gläubi-

gen Juden aber alles, was nicht durch Vernunft widerlegbar ist. Für die Juden war es ja notwendig, die eigene Religion als der christlichen überlegen zu beweisen, um die Treue zum Judentum trotz Leid und Schwierigkeiten zu rechtfertigen und damit einen Abfall zu verhindern. Daher versuchen die jüdischen Gelehrten immer wieder zu beweisen, dass ein dreieiniger Gott gegen die Grundgesetze der Logik verstosse und die Christen im Grunde an drei Götter glauben, was diese Religion für Juden absolut unannehmbar machen sollte.

Lasker verfolgt genau die jüdische Argumentation und zeigt auch die christliche Antwort darauf, wie sie von den besten Theologen gegeben wurde. Es zeigt sich dabei, dass die Juden oft auf einer anderen Ebene argumentierten, ja dass häufig Juden und Christen aneinander vorbeiredeten, da es in dieser Situation völlig an der Bereitschaft fehlte, den anderen zu verstehen oder gar sich von seinen Argumenten überzeugen zu lassen. Es waren eben wahre »Streitgespräche«. Lasker zeigt, dass in diesen Polemiken alle philosophischen Argumente nur dazu verwendet wurden, um schon gefasste Meinungen zu beweisen und schon a priori abgelehnte zu widerlegen. Nie wurde, weder von den Juden noch von den Christen, in dieser Situation die Philosophie dazu benutzt, eine eigene Position erst zu bestimmen. Die Philosophie spielte die Rolle der »Ancilla theologiae«.

Die jüdischen Argumente zeichnen sich kaum durch Originalität aus. Lasker vermutet, dass die Juden vielfach die Argumente der Muslimen gegen die christliche Religion entnahmen, aber auch aus der innerchristlichen Polemik gegen die genannten Dogmen. Lasker hebt vor allem die Leistung der jüdischen Polemiker hervor, für die christlichen Vorstellungen hebräische Ausdrücke geschaffen zu haben, aber auch das breite Spektrum der Argumentation. Dabei stellt Lasker die Frage, ob diese Bemühungen erfolgreich gewesen sind. Er zeigt auch das interessante Phänomen, v. a. am Beispiel Hasdai Crescas', dass die Argumente nicht immer der wahren Meinung der jüdischen Denker entsprechen mussten, sondern auch ins Treffen geführt wurden, weil sie treffend waren, was vielleicht die eigene subtilere Auffassung nicht gewesen wäre.

Laskers Studie ist äusserst gründlich und trotz des überaus reichen Materials sehr übersichtlich, und wir können froh sein, durch sie nun Zugang zu haben zu einem für das Verständnis der christlich-jüdischen Beziehungen so wichtigen Material, das durch die hebräischen und arabischen Quellen sonst nur schwer zugänglich ist.

Abschliessend möchte ich noch kurz meine Bedenken gegen Laskers These anmerken, die allerdings schon früh jüdischerseits aufgestellt wurde, dass nämlich Maimonides' Auseinandersetzung mit der Philosophie des Kalam eigentlich eine versteckte Auseinandersetzung mit den christlichen Lehren sein soll. Maimonides verfasste die genannten Werke doch in Ägypten, und somit lag ihm eine Auseinandersetzung mit den muslimischen Denkern näher als mit der fernen christlichen Religion.

Brigitte Stemberger, Wien

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Es lehrten unsere Meister. Rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt und herausgegeben. Freiburg i. Br. 1979. Verlag Herder. 140 Seiten.

Ders.: »Ferner lehrten unsere Meister...« Neue rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt und herausgegeben. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1980. Verlag Herder. 125 Seiten.

Es handelt sich bei diesen beiden Büchern um sehr gut geratene, bisweilen zum Schmunzeln reizende Zwillinge. In sehr gefälliger Aufmachung und in vielen sich ergänzenden, spritzigen Gedankenäusserungen ähneln sich beide zum Verwechseln. Man möchte aber auf keinen der beiden verzichten. Petuchowski hat schon recht: Man muss mehr erzählen und weniger theoretisieren. Das rabbinische Schrifttum bietet eine Fülle kaum erschlossenen Erzählgutes über Gott, die Menschen, die Tiere, die Pflanzen und die Geschichte. Dieses ganze Material ist aber nicht für den blossen Zeitvertreib da, sondern um die Menschen zu überraschen, um sie stutzig und neugierig zu machen. Ein Beispiel: »Ein gewisser Nichtjude fragte Rabbi Josua: ›Ihr habt Feiertage, und wir haben Feiertage. Wenn ihr euch freut, freuen wir uns nicht; und wenn wir uns freuen, freut ihr euch nicht. Wann freuen wir uns denn zusammen?‹ Rabbi Josua antwortete: ›Wenn der Regen fällt.« (Es lehrten unsere Meister, S. 76). Diese Geschichte ist – wie andere rabbinischen Anekdoten, Gleichnisse, Sinnsprüche, Gebete und Bibeldeutungen, die sich in beiden Büchlein finden, offen für verschiedene Deutungen. Man könnte sie u. a. für das christlich-jüdische Gespräch anwenden. Man soll da nicht nur von Verschiedenheiten im Glauben reden. So wie sich im Orient alle Menschen in der Freude über den langersehnten Regen einig waren, mochten sie sonst noch so zerstritten sein, so sind sich Christen und Juden zutiefst einig, wenn es um Menschliches geht: um den Schutz des Lebens und der Gesundheit der Menschen etc. Auch solche Dinge sollten im Dialog betont und einander immer wieder gesagt werden. Ins Stammbuch der christlichen und der jüdischen Dialogiker ist z. B. auch zu schreiben, dass Gott den Israeliten beim Durchzug durch das Schilfmeer (vgl. Ex 14–15) nach rabbinischem Verständnis einzig folgende Order gegeben habe: »... das einzige, was Israel zu tun braucht, ist vorwärts zu gehen« (Es lehrten unsere Meister, S. 125). Wer nur beschuldigend zurückschaut auf die vergangene christlich-jüdische Feindschaftsgeschichte, geht eben nicht voran!

Wie sehr auch ein veraltetes, nicht mehr stimmiges rabbinisches Erzählgut noch heute zum Nachdenken anregen kann, zeigt etwa die Anekdote im zweiten Büchlein von Petuchowski (»... Ferner lehrten unsere Meister...«, S. 69): »Es wurde gelehrt: Wenn ein Kind im Mutterleib geformt wird, sind drei daran beteiligt: der Heilige, gelobt sei Er, der Vater und die Mutter. Vom Samen des Vaters kommen die weissen Substanzen wie das Gehirn, die Nägel, das Weisse der Augen, die Knochen und die Sehnen. Von der Mutter stammen die roten Substanzen wie das Blut, die Haut, das Fleisch, das Haar und das Schwarze in den Augen. Der Heilige, gelobt sei Er, Sein Name sei gepriesen und Sein Gedenken verherrlicht, gibt dem Kind die folgenden Dinge: Lebensodem, Seele und Gesichtsausdruck, die Sehkraft, das Gehör und die Sprache, die Fähigkeit, die Hände zu erheben und mit den Füßen zu gehen, und Weisheit, Einsicht, Rat, Wissen und Kraft...«

Der Nichtfachmann kann sich von vielem jüdischen und christlichen Glaubensgut keinen rechten Begriff machen. Wenn es ihm aber gut erzählt wird, kann er leichter zustimmen. Voraussetzung ist allerdings, dass der Übersetzer und Herausgeber solcher Erzählungen ein ausgewiesener Fachmann ist. Im Falle des sehr disparat vorliegenden rabbinischen Erzählgutes ist dies doppelt wichtig. Der bedeutende Fachmann Petuchowski leistete als Übersetzer und Herausgeber Tadelloses. Beide Bücher sind sehr gut geeignet zum Lesen, zum Meditieren und zum Schenken. Clemens Thoma

HERMANN RÖHRS / ERNST MEYER: Die pädagogischen Ideen Martin Bubers. Erziehungswiss. Reihe Band 18. Wiesbaden 1979. Akademische Verlagsgesellschaft. 57 Seiten.

Der 100. Geburtstag Martin Bubers liegt hinter uns. Vor uns liegt ein Büchlein, das die beiden in der Wormser Vortragsreihe im September 1978 gehaltenen pädagogikbezogenen Vorträge der Heidelberger Erziehungswissenschaftler Hermann Röhrs und Ernst Meyer enthält. Röhrs stellt drei Aufgabenkreise heraus, in denen sich das Pädagogische bei Buber ausdrückt: Das Religiöse in der Gestalt des Chassidismus hat im Lehrer-Schüler-Verhältnis eminent pädagogischen Charakter; das dialogische Prinzip stiftet in der Kategorie der Begegnung die pädagogische Grundstruktur; im Erzieherischen entfalten sich Dialogbereitschaft und -fähigkeit in hervorragender Weise. In allem, was in der Erziehung geschieht, geht es letztlich um eine Durchmenschlichung der Wirklichkeit, die identisch ist mit dem »Gottzutragen des gewohnten Lebens«. So runden sich bei Buber religiöse und pädagogische Konzeption in harmonischer Einheit.

Ernst Meyer, Didaktiker der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, zeigt, wie »Elemente des Zwischenmenschlichen« auf dem Umweg über amerikanische Psychologie (C. Rogers) Eingang gefunden haben in die deutsche Erziehungspsychologie. In den Begegnungsgruppen zur Interaktion zwischen Menschen sollen Achtung, Verstehen und Echtheit eingeübt werden. Zu den Grundbegriffen der modernen Kommunikations- und Gruppentheorie gehört der Begegnungsbegriff, wie ihn M. Buber entwickelt hat, ebenso die Bestätigung, die für die Selbstwerdung des jungen Menschen das Lebensbrot ist. Meyer ist sicher zuzustimmen, wenn er feststellt, dass der tatsächliche Einfluss Buberscher Gedanken auf die moderne Pädagogik weder übersehbar noch im einzelnen nachweisbar ist. Zwei weitere Nachweise gelingen Meyer: dass Bubersche Tendenzen Eingang gefunden haben sowohl in die gegenwärtigen Bildungspläne wie in den Schulalltag, allerdings mit der Einschränkung, dass die religiöse Komponente dort nicht in gleicher Gewichtigkeit eine Rolle spielt, wie dies bei Buber der Fall ist. – Beide Beiträge sind für den Kenner Bubers eine wertvolle Zusammenfassung von bereits Bekanntem und für den Neuling eine gute Einführung. D. Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

JOSEPH R. ROSENBLOOM: Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present. Cincinnati, Ohio 1978. Hebrew Union College Press. 178 Seiten.

Ein Buch, in welchem der Versuch unternommen wird, die Frage der Aufnahme ins Judentum im ganzen der israelitisch-jüdischen Geschichte zu untersuchen, ist, soviel wir wissen, noch nicht vorgelegt worden. Die neueren Studien umfassten meist die spätantike-frühmittelalterliche Periode (B. Bamberger, W. G. Braude, E. Lurie). Der Verf. behandelt zunächst die biblische Zeit mit ihren verschiedenen Entwicklungsstufen und unterschiedlichen Arten von Fremden, solchen die mit Israel verschmolzen, und anderen, die inmitten Israels wohnten. Die Septuaginta hatte bereits sehr sensitiv verstanden, dass zu verschiedenen Zeiten jeweils andere Termini zu verwenden sind, und überträgt den hebräischen Text daher auch dementsprechend. Entscheidend, welche Stellung gerade zum Proselyten eingenommen wurde, war die jeweilige historische Situation. Dazu kommt, dass auch ein Begriff, wie etwa der des »ger«, eine lange Entwicklung erfahren hat: Von einem ursprünglich landlosen Fremden benutzte man diesen Terminus, später war es ein

untergeordneter, wenn auch schutzbedürftiger Fremder, schliesslich bekam das Wort die Bedeutung eines naturalisierten Ausländers.

Die Stellung zum Proselyten hängt also entscheidend von der jeweiligen Situation ab: In der Zeit Esra stand man ihm gewiss negativer gegenüber, weil die Gesellschaft in Auflösung begriffen war. In der späteren persischen Zeit des 5. und frühen 4. Jahrhunderts konnte man den Proselyten grosszügiger empfangen, weil die äusseren Gefahren geringer waren.

Was nun die früh-rabbinische Zeit angeht, so ist seit langem bekannt, dass das Judentum »missionarisch« war, die rabbinischen Quellen belegen diese Tatsache ebenso wie das NT (Mt 23, 15). Philo und Josephus bezeugen auch eine Missionsaktivität in der jüdischen Diaspora.

Neben den Proselyten gab es Menschen, die dem Judentum nahestanden, ohne sich voll zu integrieren: die Gottesfürchtigen, die man als »sebomenoi«, »phoboumenoi ton theon« und »metuentes« bezeichnete. Für die Männer war die Beschneidung sowie die Taufe eine *conditio sine qua non*, für die Frauen die Taufe. Erst als im 4. Jahrhundert das Christentum zur Staatsreligion wurde, musste die jüdische Mission offiziell eingestellt werden.

Im Mittelalter gab es nur vereinzelte Übertritte, gleichwohl behandeln die Kodizes das Problem, als ob es keine Inquisition gäbe; immerhin ist die Gesetzgebung des Schulchan Aruch (1567), und nicht nur diese, gegenüber den Proselyten recht zurückhaltend.

Von Einzelfällen sind eine Reihe konvertierter Geistlicher bekannt. So Bodo (839), der nach seiner Verheiratung und Konversion in das muslimische Spanien floh. Manche wurden Juden durch das Studium der hebräischen Sprache. Ein anderer berühmter Konvertit war Obadiah, ein Kleriker aus Süditalien (Ende des 11. Jahrh.).

Neben der Bekehrung einzelner ist der Übertritt ganzer Völkerschaften bekannt: Die Idumäer, ferner die Königsfamilie von Adiabene (1. Jahrh.) wandten sich dem Judentum zu.

Die bekannteste Massenbekehrung eines Volkes zum Judentum ist die der Khazaren, ein türkisches Volk, das zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer lebte. Wann diese Konversion stattgefunden hat, kann heute immer noch nicht genau festgestellt werden. Die Zeit zwischen 750 und 800 kommt dafür in Frage. Im übrigen mag das von den Khazaren praktizierte Judentum recht fragmentarisch gewesen sein, da sie weit weg von jüdischen Zentren lebten.

Eine andere Gruppe von Menschen, die irgendwann einmal das Judentum angenommen haben, sind die schwarzen Juden aus Abessinien, die Falaschas. Heute leben dort kaum mehr als 20 000 von ihnen; die meisten sind sehr arm. Äusserlich unterscheiden sie sich wenig von der übrigen Bevölkerung. Das Judentum ist ihnen auch nur in Umrissen bekannt, aber sie beachten die Speisegebote. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts soll es noch 200 000 Falaschas gegeben haben. Ihre niedrige Zahl in unseren Tagen geht teilweise auf christliche Bekehrungen zurück, welche protestantische Missionen, meist britischer Provenienz, an ihnen vornahmen.

In der Neuzeit gibt es mannigfache Übertritte wegen Mischehe. Zunehmend mehr Menschen treten jedoch auch zum Judentum über, weil sie in dieser Religion eine geistige und seelische Befriedigung finden.

Die Rabbiner befolgen keine einheitliche Praxis in der Aufnahme: Die Orthodoxie ist weit zurückhaltender als die Reform. Immerhin hat das orthodoxe Rabbinat Israels von 1948–1968 insgesamt 2 288 Proselyten aufgenom-

men; es hat den Anschein, dass in den späteren Jahren die Praxis eher erleichtert worden ist. Es wäre einer psychologischen Studie wert, im einzelnen zu untersuchen, warum die jüdische Orthodoxie sich gegenüber Proselyten heute äusserst reserviert, wenn nicht gelegentlich sogar ablehnend verhält. Eigentlich müssten Juden doch froh sein, wenn andere sich ihnen anschliessen wollen; einmal sollte es sie befriedigen, dass ihre Religion noch anziehend genug auf andere wirkt, ferner haben die Juden durch den Massenmord durch die Ausrotter in der Zeit von 1933–1945 derart viel Menschen verloren, dass eigentlich kein Grund bestünde, die Reihen nicht durch jene aufzufüllen, denen es nach dem Judentum verlangt.

Die vorliegende Studie ist sehr anregend geschrieben und bietet einen guten Überblick über dieses durchaus interessante Problem.

Bekanntlich haben die Juden einen tief verwurzelten Horror vor dem, was bis vor kurzem noch unter der Bezeichnung »Judenmission« firmierte. Vielleicht nimmt diese Abneigung ein wenig ab, wenn Juden sich vor Augen führen, dass sie selbst zu Zeiten auf missionarischem Gebiete recht aktiv gewesen sind: Das ist eben die andere Seite der Münze.

Ernst Ludwig Ehrlich

GÜNTER STEMBERGER: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.). München 1979. Verlag C. H. Beck. 271 Seiten.

Anhand von zwei Büchern, die kurz nacheinander auf deutsch im Münchener Verlag C. H. Beck erschienen und die teilweise die gleichen Perioden jüdischer Geschichte behandeln, wird deutlich, wie es heute um die Akzentsetzung der jüdischen Geschichte etwa steht.

Die Verfasser des von *Haim Hillel Ben-Sasson* herausgegebenen Sammelbandes (Geschichte des jüdischen Volkes, Band 1: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert¹) sind eine angesehene israelische Geschichtsforscherguppe (A. Malamat, H. Tadmor, M. Stern / Sh. Safran). Das damit zu vergleichende Buch stammt vom nichtjüdischen Wiener Judaisten Günter Stemberger.

Günter Stemberger hebt sich in seiner Geschichtsdarstellung deutlich von der israelischen Forschergruppe ab. Seine Maxime lautet: »Die rabbinische Zeit wird nur verstanden, wenn die Vielfalt der Einflüsse und Strömungen, die im Judentum gewirkt haben, berücksichtigt wird und man sich nicht nur auf die einseitige Tradition der rabbinischen Schriften verlässt« (10). Er legt ferner grossen Wert auf den kulturellen Rahmen der Spätantike, »um nicht durch einseitige Betonung der innerjüdischen Züge das Bild zu verzerren« (181). Die Stärke Stembergers liegt darin, dass er keine Rücksicht auf jüdisch-religiöse Traditionen nehmen will, und dass er die zeitgleiche ausserjüdische Welt samt ihrem Machtapparat, ihrer Philosophie, Religion und Kultur für die Gewichtung innerjüdischer Anschauungen und Ereignisse bezieht. Er betreibt eine sehr nüchterne, auf soziologischen Statistiken, formgeschichtlichen Analysen und Ideenvergleichen beruhende Geschichtsschreibung. Bisweilen leidet die klare geschichtliche Linie unter der Ausfaltung zu vieler Details, die gelegentlich fast wie Klötzchen aneinander gereiht werden. Seine wichtigsten Gewährsmänner sind u. a. M. Avi-Yonah, S. W. Baron, J. Heinemann, S. Lieberman, J. Neusner, G. Scholem und E. E. Urbach.

¹ S. o. S. 131.

Das rabbinische Judentum sei keine monolithische Bewegung gewesen (9). Johanan ben Zakkai sei keineswegs sicher als Phariseer zu bezeichnen (16). Unter den Kaisern Claudius und Domitian habe es zwar beschränkte Aktionen gegen die Juden, jedoch keine eigentliche Judenverfolgung gegeben (17.33). Schon im 9. Jh. n. Chr. habe es im babylonischen Bereich unter der Herrschaft der Kalifen eine freiwillige jüdische Ghettobildung samt vorgeschriebenen Hüten und gelbem Fleck auf der Kleidung gegeben (49 f.). Die jüdischen Patriarchen der Spätantike seien einerseits teilweise in politischer Prachtsucht befangen und andererseits ziemlich bar allen jüdischen Wissens gewesen. Die rabbinischen Gelehrten hätten deshalb folgenden rabbinischen Spruch formuliert: »Seit den Tagen des Mose bis zu Rabbi (Jehuda I., um 220 n. Chr.) finden wir die Tora und die Grösse nicht an einem und demselben Ort« (bGit 59a) (64–68). In der rabbinischen Zeit habe man geschichtliche Überlieferungen und aktuelle Ereignisse nicht mit der Absicht dargeboten, aus der Geschichte zu lernen, sondern lediglich als »Aufhänger« für Belehrungen (168).

Stemberger vermag mit sehr viel religiösem, kulturellem und zivilisatorischem Vergleichsmaterial wichtige, weltgeschichtlich relevante Kräfte zu umschreiben und zeitlich und lokal zu orten. Die spätantiken Juden hätten sich trotz Bedenken seitens strenger Halachisten intensiv am hellenistischen Kunstbetrieb beteiligt (183–193). Hinter den Mosaikfussböden und Wandmalereien von Dura Europos (Mitte 3. Jh. n. Chr.) stehe »eine grössere Auslegungstradition« (226). Der Mosaikboden der Synagoge von Bet Alfa sei wohl eine »bewusste Abwendung von hellenistischen Vorbildern und eine gewollte Orientalisierung« (232). In der frühjüdisch-früh-rabbinischen Mystik gebe es starke griechische Einschläge (192). Bezüglich der frühen jüdisch-christlichen Auseinandersetzung weist Stemberger darauf hin, dass sich anscheinend das Verhältnis der christlichen Kirche zur jüdischen Gemeinschaft nach dem Bar-Kochba-Aufstand gebessert habe (200.208–214). Verschiedene Kirchenväter besaßen Hebräisch-Kenntnisse und wurden daher später auch von mittelalterlichen-jüdischen Theologen (z. B. von Josef Albo) ernst genommen (201–208). Das Judentum Palästinas war »eine der wichtigen Wurzeln der gnostischen Bewegung«. Ansätze zur schon vordchristlichen Gnosis seien vor allem in der jüdischen Apokalyptik zu finden (215). Aus Stembergers Analysen ergibt sich schliesslich auch, dass das rabbinische Judentum bei weitem nicht immer erstschöpferisch war. Es empfing vielmehr in vielen Punkten Einflüsse seitens der paganen Antike, der herrschenden Philosophien, des Christentums und zuletzt auch des Islams (199–250).

Sowohl das Buch der israelischen Forschergruppe als auch jenes von Günter Stemberger sind sehr brauchbare wissenschaftliche »Einleitungen« in die Geschichte des vor-mittelalterlichen Judentums. Zu hoffen bleibt aber, dass die nichtjüdischen Judaisten noch besseres Gehör bei jüdisch-israelischen Forschern finden und umgekehrt. Dies würde der vielfältigen historischen Wahrheit über das Judentum, seine Kreativität und seine Aufnahmefähigkeit dienen.

Clemens Thoma

YEAR BOOK (Leo Baeck Institute) Bd. XXII: London 1977. Secker & Warburg. 361 Seiten. Diese nun seit vier Jahrzehnten erscheinenden Jahrbücher veröffentlichen in englischer Sprache Forschungsarbeiten deutsch-jüdischer Geschichte aus verschiedenen Gebieten. Sie bieten ein hohes Niveau mit Illustrationen, Dokumenten, Registern

und sorgfältiger Bibliographie, – die jeweils auch als Sonderdruck erscheinen. Wegen Platzmangel kann hier, zu unserem Bedauern, nur in Auswahl eine Übersicht aus diesem und folgenden Bänden gegeben werden. I. Jews and Socialism: Werner T. Angress: »Between Baden and Luxemburg« Jewish Socialism on the Eve of World War I – Robert S. Wistrich: Anti-Capitalism or Anti-Semitism? The Case of Franz Mehring ... III. Jewish Thought: Moses Pelli: Aspects of Hebrew Enlightenment Satire – Ismar Schorsch: From Wolfenbüttel to Wissenschaft – The Divergence Paths of Isaak Markus Jost and Leopold Zunz – Nahum N. Glatzer: On an Unpublished Letter of Isaak M. Jost – Jakob J. Petuchowski: Abraham Geiger and Samuel Holdheim. Their Differences in Germany and Repercussions in America – Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz: From Relativism to Religious Faith. The Testimony of Franz Rosenzweig's Unpublished Diaries – Pinchas E. Rosenbluth: Yitzchak Baer. A Reappraisal of Jewish History – IV. Bankers and Financiers: Kurt Grunwald: Three Chapters of German Jewry Banking History – V. Aspects of Jewish Existence: William Stern: Jewish Surnames – Thomas W. Simons Jr: The Prager Origins of Güntherian Converts (1800–1850) – Illustration: Eugen Rosenstock-Huussy and Franz Rosenzweig. Facsimile of Rosenzweig Diaries.

DASS.: 1978 Bd. XXIII, 402 Seiten: I. Historiography: Hans Liebeschütz: Past, Present and Future of German-Jewish Historiography – II. Antisemitism and Philosemitism: Shulamit Volkov: Antisemitism as a Cultural Code – Henry Wassermann: Jews and Judaism in the Gartenlaube – ... Werner T. Angress: The German Army's »Juden-zählung« of 1916: Genesis, Consequences, Significance – Uwe Dietrich Adam: Persecution of the Jews, Bureaucracy and Authority of the Totalitarian State III: Jewish Youth: Chaim Schatzker: Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany – Carl J. Rheine: The Schwarzes Fähnlein 1932 bis 1934 – IV. Jews in Literature: Lothar Kahn: Daniel Lessmann – Elizabeth R. Petuchowski: Some Aspects of the Judaic Element in the Work of Lion Feuchtwanger – Helen Milfull: Franz Kafka – The Jewish Context – Lawrence L. Langer: Survival through Art. The Career of Gertrud Kolmar – Margarita Pazi: Arnold Zweig and Max Brod 1929, 1939, 1949 – Dan Miron: German Jews in Agnon's Work – V. Communal History: E. G. Lowenthal: In the Shadow of Doom. Post-War Publications on Jewish Communal History in Germany (III).

DASS.: 1979 Bd. XXIV, 472 Seiten: Dieses Jahrbuch hat keine Einleitung mehr wie zuvor, seit 1956 aus der Feder von Robert Weltch. Mit seinen 88 Jahren war er nach Jerusalem übersiedelt. Das Jahrbuch wird die Tradition aber fortführen. Verschiedene Gelehrte werden dies in verschiedener Weise übernehmen. Das vorliegende Vorwort schrieb Arnold Pauker.

Aus der Übersicht: I. Historiography: Werner E. Mosse: Judaism, Jews and Capitalism – Konrad Kwir: Problems of Jewish Resistance Historiography – II: Cultural Rapprochement: Eva Engel: The Emergency of Moses Mendelssohn as Literary Critic – Moshe Pelli: The Beginning of the Epistolary Genre in Hebrew Enlightenment Literature in Germany ... III: Emancipation and Assimilation: Michael A. Meyer: The Religious Reform Controversy in the Berlin Jewish Community, 1814 bis 1823 – Peter Freimark: Language Behaviour and Assi-

milation. The Situation of the Jews in Northern Germany in the first half of the 19. Century . . . IV: Autobiography and Genealogy Helmut Gernsheim: The Gernsheim's of Worms . . . V: Germany and Palestine: Isaiah Friedman: The Hilfsverein der deutschen Juden, the German Foreign Ministry and the Controversy with the Zionists, 1901–1918 . . . VI: Jewish Nationalism: Philip L. Utley Siegfried Bernfeld's Jewish Order of Youth, 1914–1922.

Ferner bringt dieses Jahrbuch Nachrufe u. a. für Dr. *Max Kreutzberger* (1900–1978), dem, bis 1967, ersten Direktor des Leo-Baeck-Instituts in New York. Dr. Kreutzberger war jahrelang auch Direktor der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland und ein Pionier der sozialen Arbeit, (s. Anhang zum Vorwort ebd. s. auch Nachruf für Rabbiner Dr. *Hans Tramer*). Dr. Tramer war u. a. Vizepräsident und Schatzmeister des Jerusalemer Leo-Baeck-Instituts, Generalsekretär von »Olej Merkas Europa«, Herausgeber seines Organs, der »Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa« (MB), des Bulletin des Leo-Baeck-Instituts.¹

Publikationen des Leo-Baeck-Instituts aus zwei Jahrzehnten. Hrsg. von *Max Kreutzberger* unter Mitarbeit von Irmgard Foerg. Jerusalem–London–New York 1977, 119 Seiten.

Das vorliegende Verzeichnis berichtet über die Veröffentlichungen des Leo-Baeck-Instituts von 1956–1976. – So gibt diese Übersicht Auskunft über zwei Jahrzehnte der wissenschaftlichen und publizistischen Tätigkeit des Instituts, das Ergebnis individueller und kollektiver Forschungsbemühungen der drei Arbeitszentren des Leo-Baeck-Instituts in drei weit voneinander liegenden Kontinenten: in Jerusalem, London und New York.² Somit erschliesst dieses Verzeichnis die grosse Arbeit des Instituts in noch neuer Weise und dient allen, die sich der deutsch-jüdischen Geschichte zuwenden.

G. L.

¹ Sein unerwartetes Hinscheiden am 6. 1. 1979 hinterlässt eine grosse Lücke. — Dr. Tramer hat sich Nachrufe verbeten. Dennoch möge ein Wort des Dankes hier stehen. Bei meinem ersten Besuch in Israel, Juni bis August 1951, hat mir Dr. Tramer alle erdenkliche Hilfe angedeihen lassen. Bei weiteren Aufenthalten sind wir uns begegnet und waren auch sonst in Verbindung. Er nahm auch Anteil am »Rundbrief«. Kurz vor seinem Tod, erhielt ich einen Brief vom 4. Januar 1979, aus dem die Ermutigung spricht:

» . . . Und ausserdem habe ich Sie noch nicht beglückwünscht zum dreissigjährigen Erscheinen Ihrer so bedeutungsvollen und wichtigen Freiburger Rundbriefe. Es ist das wirklich ein Ereignis, das mit ganz besonderer Hochachtung und Anerkennung zu vermerken ist und für das wohl Ihnen in erster Reihe, aber auch all Ihren Mitarbeitern in den vielen Jahren unser aller Dank gilt. Es ist wirklich eine ausserordentliche Leistung, die Sie mit diesen Veröffentlichungen vollbracht haben. Und die Arbeit, die ein derartiger Erfolg erfordert, — wer kann sie besser beurteilen als ich? Also nehmen Sie in diesem Sinne meine Glückwünsche entgegen. Ich bin stolz auf jeden Jahrgang, den ich meiner Bibliothek einverleiben kann. Mögen Sie noch lange viel Kraft für dieses Werk haben und lassen Sie sich herzlich grüssen von Ihrem Hans Tramer.«

² Vgl. dazu das Vorwort, S. VII ff.

PAUL GERHARD ARING: Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik, dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes mit einem Vorwort von Eberhard Bethge. Neukirchen-Vluyn 1980. Neukirchener Verlag. 267 Seiten.

Innerhalb der »Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog«, herausgegeben von Yehuda Aschkenasy und Heinz Kremers, ist als Band 3 das vorliegende Buch erschienen. Hier wird nun nicht nur ein Überblick über die Entwicklung und die Zusammenhänge in der Geschichte der evangelischen Judenmission im allgemeinen gegeben, sondern in bewusster Beschränkung die entsprechende Ent-

wicklung im evangelischen Rheinland aufgezeigt. Das lag einmal nahe, weil im Gebiet der Evangelischen Kirche im Rheinland das entsprechende Archivmaterial erhalten geblieben ist und zugänglich war; zum andern, weil in der rheinischen Kirche seit Jahren ein besonders intensives Fragen nach dem Verhältnis von Kirche und Israel aufgebrochen ist, das im Neuenahrer Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. 1. 1980 deutlichen Ausdruck gefunden hat¹. Das ist um so bemerkenswerter, als sich die Kirchen im evangelischen Deutschland weithin immer noch besonders schwertun, wenn man ihnen die Frage nach Israel und dem Judentum in ihrer theologischen Bedeutsamkeit für den christlichen Glauben zumutet.

In einem grundlegenden ersten Teil geht es um »Christliche Judenmission nach Auschwitz«. Bemerkenswert ist schon in diesem Kapitel die umfassende Kenntnis und systematische Kraft des Verfassers, mit der er die Fragestellung in den Horizont der Geschichte zu stellen weiss und die missionstheologischen Implikationen dabei erkennbar macht. Aring sieht »die Frage nach Israel und besonders die Frage nach dem christlichen Zeugnis an Israel« als »eine der wichtigsten Fragen nach dem Selbstverständnis von Kirche überhaupt« (S. 2). Demgegenüber spielten die Juden, spielte Israel für das evangelische Selbstverständnis kaum jemals eine entscheidende Rolle. Auch die bewegte Geschichte evangelischer Judenmission — vor allem im 19. und 20. Jahrhundert — hat dabei keine wesentliche Änderung bewirkt; sie muss weithin »als eine Geschichte menschlicher Entfremdung und christlicher Dialogunfähigkeit« beschrieben werden. Nach der »Endlösung« und dem damit verbundenen Untergang abendländischer Wertvorstellungen und christlicher Traditionsgüter (vgl. S. 18), wird »in Verwirrung und Scham« gefragt, »was denn nun evangelische Judenmission war, wie sie betrieben wurde, was sie vielleicht hätte erreichen können, zu welchen Ergebnissen sie führte, wie sie überhaupt entstand und motiviert wurde« (S. 18).

In eindringlicher Weise werden dann nach einer gerafften Darstellung von »Christen und Juden in der Frühgeschichte des rheinischen Protestantismus« die Elberfelder Missionsgesellschaft von 1799, Elberfelder Judenmissionare, Elberfelder und Düsselthaler Zusammenarbeit in der Judenmission, Judenmission im Barmer Missionsblatt und schliesslich die Kölner Judenmission gründlich und klar, mit grosser Detailkenntnis veranschaulicht. Bemerkenswert ist, dass »Judenmission« vor allem in der Gestalt von »Volksmission« erscheint; der Einfluss von Pietismus und Erweckungsbewegung macht verständlich, dass die neue Besinnung auf die Bibel entscheidend war.

Zwei Exkurse beschäftigen sich mit »Judenmission in Berlin« und »in Ostpreussen«. Schliesslich ist von der Kölner und der Berliner »Judenmission bis zum bitteren Ende« die Rede.

Zusammenfassend wird zum Verlauf der judenmissionarischen Bemühungen gesagt: »Mission allgemein und Judenmission im besonderen war und blieb immer umstritten . . . Trotzdem verdient festgehalten zu werden, dass es den Aktivitäten der Judenmission zu verdanken ist, wenn zum ersten Mal in der mühsamen, peinlichen und quälenden Geschichte der Entfremdung zwischen Christen und Juden Vertrauen zwischen ihnen aufkam, Vorurteile wenigstens im Ansatz abgebaut und neue Verbindungen geschaffen werden konnten« (S. 151). Allerdings

¹ S. o. S. 15 (Anm. d. Red. d. FrRu).

wird auch nicht verschwiegen, dass Judenmission allzu oft aus der stolzen Gewissheit von »Beati Possidentes« geschehen ist, »die auch dann stolz bleibt, wenn sie Misserfolge erlebt« (S. 163). Aring muss resümieren; »dass bereits in dieser Denkweise der christliche Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts angelegt ist« (S. 163 f.). Eingehend wird die Entwicklung der dreissiger Jahre nachgezeichnet und einmal mehr verdeutlicht, dass sogar für die »Bekennende Kirche« in ihrem theologischen Selbstverständnis und ihrer kirchenpolitischen Selbstbehauptung Israel und das Judentum bedeutungslos blieben (S. 213). An der spürbaren christlichen Verhärtung den Juden gegenüber ist auch die Judenmission mitschuldig geworden. Sicher ohne es zu wollen oder zu merken, hat sie dem »christlichen Bürgertum Munition geliefert... indem sie oft genug sagte, dass die Juden ihr Heil in Christo als die einzige Lösung der Judenfrage nicht wollten und dass sie darum selbst die Ursache für den Zorn und das Ungemach seien, das sie treffe« (S. 245). Wenn nur der getaufte Jude der gute Jude ist, sind die anderen nur zu schnell der Willkür und dem Fanatismus ausgeliefert. Eingehende Berücksichtigung finden die Entwicklungen in Deutschland nach 1945. Im Schlusskapitel »Ende der Judenmission« wird der Kernfrage nicht ausgewichen: »Können Christen auf Mission verzichten, ohne auf ihr Bekenntnis zu Jesus als dem Christus zu verzichten?« (S. 257). Aring antwortet darauf in differenzierter Weise. Einerseits gilt: »Wer im Gespräch mit Israel das kirchliche Bekenntnis in Frage stellt, stellt die Kirche insgesamt in Frage. Die christliche Kirche steht und fällt mit ihrer Proklamation des »Jesus Christus Kyrios« (S. 259). Andererseits muss gesagt werden: »Mission« darf, wenn uns Christen die »Missio Dei« als Zentralbegriff unserer Missionstheologie wirklich Gottes Handeln in seiner Welt bedeutet, nicht menschliches (kirchliches) Tun werden, das »betreibbar« ist. Aus dieser Erkenntnis folgt für uns Christen Israel gegenüber: keine Judenmission! Israel ist nicht und kann nicht sein Objekt unserer missionarischen Strategien! Gott ist schon da – Israel ist schon bei Gott – das heisst *Bund* nach der Botschaft der Bibel!« (S. 264).

Helmuth Starck, Krefeld

A. BAUDIS / D. CLAUSERT / V. SCHLISKI / B. WEGENER (Hrsg.): Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmuth Gollwitzer zum 70. Geburtstag. (Unter Mitarbeit von K. Geyer und F.-W. Marquardt). München 1979. Chr. Kaiser Verlag. 696 Seiten.

Das Problem mit H. Gollwitzer ist, dass er dauernd – ob nun 60 oder 70 oder wieviele Jahre alt – theologische und politische Unruhe schafft, theologische und politische Massstäbe für Christen setzt. Das gilt nicht nur für seine häufig irritierten Hörer und Leser, sondern ebenso für seine Schüler und diejenigen, die ihn ehren wollen. Eine gewisse Erleichterung ist eingeräumt: Wie er selber nicht oder nur selten akklamierte, sondern viel eher kritisierte, dürfen auch diejenigen, die ihn mit ihren Beiträgen erfreuen und sein Lebenswerk fördern wollen, die Akklamation zugunsten der Kritik vernachlässigen. So ist eine nicht gerade übliche »Festschrift« zu H. Gollwitzers 70. Geburtstag entstanden, und die Herausgeber und Mitarbeiter samt Verlag sind zu beglückwünschen, dass sie ein in seinem kritischen Charakter den Arbeiten Gollwitzers entsprechendes Werk zusammenzustellen und herauszubringen vermochten.

Dieses Urteil gilt auch, vielleicht vor allem – weil sich an dieser Frage nun eben nach wie vor die Geister am

deutlichsten scheiden – für die grosse Zahl der in ihm enthaltenen Beiträge von Juden und Nichtjuden, die sich mit der dem Christentum theologisch gestellten Israelfrage befassen. Diese Beiträge sollen (in Auswahl) in der folgenden Besprechung allein berücksichtigt werden. Die Behandlung desjenigen Komplexes, der kirchenhistorisch und theologiegeschichtlich so bedeutsam war bzw. hätte werden können – ruft deshalb eine gewisse Enttäuschung hervor, weil Gollwitzers Fragestellungen hier einen Massstab gesetzt haben. Es geht um die Beiträge, die sich mit dem Thema auseinandersetzen, das, mit D. Schellongs Formulierung (S. 451 ff.), generell als »Theologie nach 1914« überschrieben werden kann. Hier sucht man traditionell auf den ersten Blick ja nicht eine Beschäftigung mit der die Christen hilflos und aggressiv machenden »Judenfrage«, sollte aber genau bei dem uns unmittelbar betreffenden Erbe nachfragen, das durch die »Bindung der Kirche an die jeweiligen Herrschaftsmächte in der Gesellschaft« (H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität, S. 139)¹, die vielen Götter, geprägt ist, also in erster Linie die »Theologie nach 1914« insgesamt und dann das »Stuttgarter Schuldbekenntnis« und das »Darmstädter Wort«, d. h. die Beiträge von D. Schellong, A. Schönherr, B. Klappert und G. Casalis. Man weiss ja inzwischen zur Genüge, in welchem Ausmass Theologie und Kirche vor und nach 1914 von einem ausdrücklichen, stärker noch geheimen antisemitischen Grundzug geprägt sind. Um so erstaunlicher, erschreckender ist die Tatsache, dass nicht einmal die Beiträge, die die »unerledigten Aufgaben« des Stuttgarter Schuldbekenntnisses (A. Schönherr, S. 299 ff.²) bzw. die »Aktualität und Grenzen des Darmstädter Wortes« (G. Casalis, S. 657 ff.) thematisieren, die Frage des Antijudaismus oder nur der hier festgeschriebenen Gleichgültigkeit von Christen gegenüber Juden als theologisches Problem ansprechen. Einzig der Beitrag von B. Klappert (Die ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes, S. 629 ff.) macht mit der knappen Bemerkung, dass weder im Stuttgarter Schuldbekenntnis noch im Darmstädter Wort die Juden genannt sind (S. 632), eine Ausnahme (vgl. A. Schönherr, S. 301).

Geht man von dieser Gruppe von Arbeiten zu Gollwitzers ureigenem Gebiet, der systematischen Theologie, über, dann bleiben Überraschung und Enttäuschung angesichts der Tatsache zurück, dass Gollwitzer selber, wie oben zu »Befreiung zur Solidarität« bemerkt, Judentums- und Gesellschaftsbezogenheit zu integrieren versuchte, diese Denkanstösse aber in den entsprechenden Beiträgen der Festschrift nicht fruchtbar werden. Gemeint sind etwa C. Ordnung, Protestantismus und Sozialismus (S. 185 ff.); M. Weinrich, Linke Mystik – Reich-Gottes-Vision zwischen Traum und Verheissung. Theologische Erwägungen zum Problem Gesellschaft und Individuum (S. 200 ff.; zu D. Sölle); W. Dantine, Die prophetische Dimension des Amtes der Versöhnung (S. 285 ff.) und v. a. U. Dannemann / M. Weissinger, Helmuth Gollwitzers Beitrag zur Theologie der Gesellschaft (S. 578 ff.). So präzise und systematisiert z. B. der letztgenannte Aufsatz die Frage nach dem systematischen Stellenwert von Gollwitzers Theologie der Gesellschaft reflektiert und an Gollwitzers Reich-Gottes-Theologie durchmustert. Juden und Judentum fristen hier wie gehabt nur eine Randexistenz, sie erscheinen (zweimal) in den Anmerkungen (S. 595), wiewohl ihnen »weitgehende

¹ S. u. S. 147.

² »Welche unerledigten Aufgaben ergeben sich aus dem Stuttgarter Schuldbekenntnis?« (Alle Anm. d. Red. d. FrRu.)

Konsequenzen für sein (sc. Gollwitzers) gesamtes theologisches Denken« konzidiert werden (Anm. 9 zu S. 581). Es bleibt, und das dürfte bezeichnend sein, dem als Alttestamentler (!) und als konsequenter öffentlicher Verfechter der jüdisch-christlichen Verständigung bekannten *R. Rendtorff* (Heidelberg) vorbehalten, in »Hat sich unser Israel-Engagement gewandelt?« (S. 155 ff.) an Gollwitzers eigener Entwicklung zu demonstrieren, in welcher Weise politische Urteile legitim theologisch zu begründen und zu stützen sind. An eben diesem Punkt setzt auch der theologisch vielleicht wichtigste Beitrag der »Festschrift« von *F.-W. Marquardt* an (Hermeneutik des christlich-jüdischen Verhältnisses. Über *Helmuth Gollwitzers* Arbeit an der »Judenfrage«, S. 138 ff.), wenn er die »praktische Formbestimmtheit« von Gollwitzers Theologie ganz besonders in dessen »Erkenntnisarbeit zum christlich-jüdischen Verhältnis« ausgeprägt findet (S. 138). »Wenn (sc. bei Gollwitzer) die »Judenfrage« die Christenfrage, diese aber auch eine Deutschenfrage oder – allgemeiner gefasst – eine Bürgerfrage ist, dann stellt sie sich hermeneutisch notwendig im Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit, Theologie und Gesellschaft und ist in den Denkprozessen, die sie auslöst, angewiesen auf eine direkte Beteiligung der von den neuen Denkversuchen Betroffenen« (S. 142 f.). Hierin ist von Marquardt für Gollwitzer in aller wünschenswerten Klarheit der konstitutive Zusammenhang von Gesellschafts- und Judentumsbezogenheit christlicher »Theologie nach Auschwitz« ausgesagt, dessen Reflexion bis in die Problematisierung neutestamentlicher Christologie (S. 144 ff.) und Ekklesiologie (S. 150) hineingreift und konsequent in die Forderung Gollwitzers nach »Denkbusse« einmündet (S. 152).

Von dieser Aufforderung scheint – um damit jetzt in den »neutestamentlichen« Bereich überzugehen – der Beitrag von *M. Barth* (Der gute Jude Paulus, S. 107 ff.) seltsamerweise unberührt, wenn er Paulus in Aufnahme neuerer jüdischer und christlicher Ansätze der Forschung gerade auch in dessen zentralen Rechtfertigungs- und Versöhnungsaussagen als einen »praktischen Theologen seiner Zeit« (und nicht als Dogmatiker des Frühprotestantismus) wiederzugewinnen sucht, jedoch in einer höchst missverständlichen Weise gegen *P. v. d. Osten-Sacken* dekretiert: »Durch Sachkritik an zentralen Elementen der paulinischen Theologie wird die Berufung auf Paulus unglaublich – läßt sie doch eventuelle Gegner eines neuen Paulusverständnisses dazu ein, ihrerseits Sachkritik an den gesetztes- und judenfreundlichen Aussagen des Apostels zu üben. Sachkritik an der Bibel gehört nicht zu den Aufgaben der Bibelwissenschaft, sondern ist Amtsanmaßung« (S. 128). Ich halte diesen Satz schlicht für ein weder biblisch noch bibelwissenschaftlich noch reformatorisch legitimes Urteil, das postwendend der auch von *M. Barth* als notwendig erkannten Aufhebung des christlichen Antisemitismus als einer »Busse im Ursprung« (Marquardt) entgegensteht. Muss nicht der Barthsche Satz: »Niemand verdient heute als Theologe ernst genommen zu werden, der sich in seiner Arbeit abkapselt von den Leiden des jüdischen Volkes und eines jeden seiner Glieder« (S. 124) radikaler genommen (und dann vielleicht auch im Blick auf das an Auschwitz mitbeteiligte Christentum deutlicher formuliert) werden, als *M. Barth* es selber tut, wenn er einen möglichen christlichen Antijudaismus exegetisch auf einen Antijudaismus von christlichen Paulusinterpreten beschränkt? *P. v. d. Osten-Sacken* macht jedenfalls in seinem Beitrag »Befreiung durch das Gesetz« (S. 149 ff.) nicht nur

den ernsthaften Versuch, die in Gollwitzers Werk vorliegende Einheit von »christlich-jüdischer« und »politischer« Theologie exegetisch einzuholen, wenn er bei Paulus »Gesetz« und »Freiheit« nicht als einen Gegensatz, sondern konstruktiv und unauflöslich aufeinander bezogen erkennt (S. 356) und so konsequent formulieren kann: »In diesem Sinne drängt das Evangelium dazu, Gesetze, Gebote zu ersinnen, die im Dienst der Befreiung des Menschen hin zum Miteinander der Verschiedenen stehen« (S. 357). Denn darin ist auch ein Stück »Sachkritik« an Paulus selber eingeschlossen, insofern dieser durch seine Erwartung des baldigen Endes der Zeit gehalten wurde, die genannten »Gesetze« und »Gebote« eben nicht im Blick auf eine geschichtliche Epoche von Dauer zu entwickeln, sondern lediglich im Blick auf die aktuelle Oikodome der Gemeinden. Der von *v. d. Osten-Sacken* herausgearbeiteten genuinen paulinischen Sicht der Einmündung des Evangeliums in das neue »Gesetz des Geistes des Lebens« wird im übrigen prächtig sekundiert von *D. Flussers* Beitrag »Das Erlebnis, ein Jude zu sein« (S. 15 ff.), denn dieses »Erlebnis« besteht für ihn in erster Linie in der Freude am Gesetz, die sich mit der beliebten Sinnfrage nicht allzu weit von dessen formulierten Geboten und Verböten entfernen darf, soll es das Leben des Juden wirklich in der Zeit heiligen und gliedern (S. 20.22).

Ich halte es für ein nicht gerade hoffnungsvolles Symptom, dass die Israelfrage in den im engeren Sinne theologischen Debatten, die in diesem Sammelband zusammengestellt sind – wenn man von den oben erwähnten Beiträgen absieht –, kaum eine, ja eher gar keine Erwähnung findet. Oder anders gesagt: Die »Festschrift« für *H. Gollwitzer* gibt, und darin ist sie ehrlich, die objektive Situation der theologischen Minorität wieder, die sich christlich-theologisch essentiell um die Israelfrage sorgt. Etwas anders sieht es offenbar nur auf der Ebene des ökumenischen Dialogs aus (s. die Beiträge von *P. Lapide*, Das christlich-jüdische Religionsgespräch. Vom Doppelmonolog zum Dialog, S. 40 ff., und von *F. v. Hammerstein*, Christlich-jüdischer Dialog in ökumenischer Perspektive, S. 329 ff.). Über die gründliche, aber gerade deshalb desillusionierende Information hinaus, die *F. v. Hammerstein* gibt, haben mich die Erlebnisse und Bekenntnisse, wie *E. Bethge* (Kirchenkampf und Antisemitismus. Ein autobiographischer Beitrag, S. 167 ff.), *J. Fangmeier* (»Reichskristallnacht« und vierzig Jahre danach. Erinnerungen und Reflexionen, S. 522 ff.), *M. Stöhr* (Das Gedächtnis nicht verlieren. Eine unausgewogene theologische und politische Erinnerung, S. 528 ff.) und *R. Jungk* (Gedanken zu einem Lehrgang für Zivilcourage, S. 599 ff.) sie verfasst haben, am meisten beeindruckt. Ich zitiere einen von *M. Stöhr* im Anschluss an Sanh. 91b formulierten Satz: »Lehrentscheidungen sind Lebensentscheidungen und umgekehrt.« Offenbar fehlt uns beides immer noch, von wenigen abgesehen. Deshalb hat die Israelfrage auch unter denen, die mit Ernst und Erfahrung, mit Wissen und Besonnenheit Christen sein wollen, immer noch ihren vornehmsten Ort in der nachdenklichen Erinnerung, noch nicht aber in der theologischen Reflexion. Wir lesen in dem in diesen Tagen erschienenen Buch von *Lea Fleischmann* (Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verlässt die Bundesrepublik, 1980, S. 190): »Die Juden werden ihren Trümmerhaufen aufbauen und langsam zum Erbe ihrer Väter zurückfinden, denn dieses Erbe ist frei von Schande. Aber wie man als Deutscher über Auschwitz hinwegkommen kann, weiss ich nicht.« Sollte das, ohne von *L. Fleischmann* unbedingt in den Blick gefasst zu sein, auch für die gel-

ten, die zuerst Christen und dann Deutsche sind und sein wollen? Die »Festschrift« für H. Gollwitzer zeigt Ansätze, Versuche, die um so überzeugender und auch theoretisch fruchtbarer erscheinen, desto bescheidener – gedanklich und sprachlich – sie sind.³

In diesem Sinne gehört an den Schluss eine Anmerkung zum Beitrag von *G. H. ter Schegget* (Zwischen Religion und Terror. Eine Meditation über das Samaritergleichnis Lk 10, 25–37, S. 76 ff.): Die Herausgeber und Mitarbeiter hätten Gollwitzer und dem mit dem Titel beschworenen Schalom aus Lk 1, 79 einen Dienst getan, wenn sie die in dieser »Meditation« vorhandenen haarsträubenden Antijudaismen (z. B. S. 79.83.86.87.88.91) getilgt oder, wenn das nicht möglich war, den Beitrag aus einer Gollwitzer-Ehrung herausgenommen hätten. So viel ist doch auch heute schon möglich!

Christian Bartsch, Neukirchen-Vluyn

³ Aus der Fülle der in dieser Festschrift enthaltenen Beiträge sei ferner hier noch hingewiesen auf: *Michael Krupp*: Ein Psalm von der »Bindung Isaaks« (S. 49–58). – *Werner Koch*: Karl Barths erste Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich. Dargestellt anhand seiner Briefe 1933–1935 (S. 491–513).

EBERHARD BUSCH: Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche (= Theologische Existenz heute 205). München 1979. Chr. Kaiser Verlag. 77 Seiten.

Der historischen Gerechtigkeit wegen und um des Anstosses willen, über blosses Beklagen hinauszukommen, fragt der als Barth-Biograph bekannte Autor nach Ansätzen zu jüdisch-christlicher Solidarität in der Zeit der Bekennenden Kirche. In seiner zeitgeschichtlichen Skizze vergegenwärtigt er Hindernisse gegen ein Zusammenstehen von Christen und Juden (10–21) und erinnert an Antriebe zu einem Zusammenstehen beider (22–34). Er mustert die Stellungnahmen in der evangelischen Kirche der Jahre 1933–45 auf die NS-Judenpolitik durch (35–46). Zunächst ging es um die von der »Judenfrage« als solcher noch absehbende Bestreitung eines für den Glauben normativen Ranges von »Volk, Blut, Rasse«; sie erhielt in der Barmer Erklärung von 1934 kirchliche Verbindlichkeit. Explizite Stellungnahmen zur »Judenfrage« fanden sich erst in den Jahren 1935–38. Aber schon bald wurde die kirchliche Stimme gegen die Drangsalierung der Juden schwächer, wie die Reaktion der Christen auf die Pogromnacht vom 9. November 1938 zeigte. Und als im Herbst 1941 der Weg zur »Endlösung« einsetzte, fehlten in den Kirchen viele Köpfe, die hätten protestieren können.

Dem Grossteil der für die Juden eintretenden Stellungnahmen ging ein spezifisch theologisches Wissen um die besondere Würde dieses Volkes und um die besondere Verbundenheit der Christen mit diesem Volk ab. Dennoch gab es Versuche theologischer Klärung der Frage nach dem Sinn des Alten Testaments (47–55) und der Frage nach der Besonderheit der Juden auch post Christum natum (56–64). Im Gegenschlag zu den verbreiteten Thesen von der Beendigung des Heilsberufs Israels mit dem Kommen Christi, von der Folgerung auf eine allgemeine Rechtfertigung des völkischen Gedankens aus der Erwählung des »Volkes« Israels und von der Verwerfung der Juden hielt eine Reihe von Theologen (W. Vischer, H. Vogel, D. Bonhoeffer, K. Barth u. a.) an der heilsgeschichtlichen Bedeutung des nachbiblischen Judentums fest. Busch schliesst einen Seitenblick auf Stimmen aus den Nachbarländern Holland und Schweiz an

(65–70). In seinem Ausblick (71–77) drängt er auf Fortführung der Ansätze jüdisch-christlicher Verbundenheit und mahnt zum Stehenbleiben bei der in der Zeit der Bekennenden Kirche gewonnenen Erkenntnis, »dass der Gestalt Jesu Christi die entscheidende Schlüsselstellung bei der Frage nach dem rechten Verhältnis zu den Juden zukommt« (75).

Die Schrift ist von einem tiefen Wissen um die Verbundenheit zwischen Juden und Christen geprägt, schreitet in wenigen, feinen und umsichtig gezogenen Linien das jüdisch-evangelische Feld »im Schatten des Dritten Reiches« ab und deckt christliche Schuld nicht zu. Dennoch bleibt die Frage, ob ihr Autor wirklich durch das Feuer der letzten Fragen »nach Auschwitz« gegangen ist. Sein »abusus non tollit usum« (76, vgl. auch 32) klingt einen Ton zu frohgemut, als dass von ihm her ein Dialog mit Juden bereits bestanden sei.

Hans Hermann Henrix, Aachen

HELGA CRONER / LEON KLENICKI (Hrsg.): Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness. New York (Paulist Press) 1979. A Stimulus Book. 189 Seiten.

Nachdem verschiedene christliche Kirchen in letzter Zeit deutliche Signale gegeben hatten, sie seien gegen alle undialogischen Formen von Proselytismus (vgl. z. B. Tommaso Federici, Mission und Zeugenschaft der Kirche, FrRu XXIX/1977, S. 3–20), findet man es jüdischerseits ratsam, den zugespielten Ball aufzufangen. Im vorliegenden Buch greifen acht namhafte jüdisch-amerikanische Wissenschaftler und Publizisten die Problematik von der jüdischen Tradition und Situation her auf. Anhand der Begriffe Bund, Sendung und Zeugenschaft, die das jüdische Verhältnis zu Gott, zur eigenen Gemeinschaft und zu den Völkern markieren, zeigen sie, wie das Judentum den modernen christlichen Bemühungen um Anerkennung des Judentums entgegenkommen könnte. Der Tenor aller Ausführungen in diesem Buch ist die Überzeugung, dass Bund, Sendung und Zeugenschaft für das Judentum eine Aufforderung zur Hinwendung zu spezifischen Aufgaben in der Geschichte, zur Verantwortung für die ganze Menschheit und zur Neugestaltung des Verhältnisses zu Gott bedeuten.

Den Verfassern sind mehrere sehr treffende Definitionen, Charakterisierungen und Zeitanalysen gelungen. Jüdische Theologie sei »eine Antwort, eine Reflexion, ein Aussprechen von Ideen in enger Beziehung zum Leben und seinen Bedürfnissen« (5 f.). Die Gottesbeziehung innerhalb des Judentums habe im Verlaufe der Geschichte vor allem durch die sich dialektisch zueinander verhaltenden Begriffe »nigleh« (enthüllt) und »nistar« (verhüllt) ihren charakteristischen Ausdruck gefunden. Als »verhüllt« habe man das innerste Wesen Gottes, das »en sof« bezeichnet. Als »enthüllt« habe man den relationalen Gott aufgefasst: den Schöpfer, den Lenker der Geschichte usw. (109–113). »Die Verkündigung von Gottes Einheit seitens des Judentums war nicht nur als Ersatz für die Vielheit der mythologischen Götter gedacht... Vielmehr initiierte die Vorstellung des einen und einzigartigen Gottes eine neue Auffassung vom Menschen als einer Verleiblichung der göttlichen Souveränität. Sie initiierte ferner eine neue Beziehung zwischen Mensch und Gott als Herausforderung und Antwort, nicht als Ursache und Wirkung« (116).

Was sich bei der Gottesbeziehung bereits zeige, nämlich, dass sie auch universal auf die Menschen und partikulär auf das Judentum ausgerichtet sei, werde noch deutlicher,

wenn man den drei Begriffen Bund, Sendung und Zeugenschaft in Geschichte und Gegenwart nachgehe. Elliot Dorff zeigt dies am Beispiel der Ideen von Mordechai Kaplan (geb. 1881), dem einstigen Vater des »Reconstructionism«. Kaplan definierte das Judentum als »eine sich entwickelnde religiöse Zivilisation« (40). Diese Zivilisation sei in ein Land, in eine Sprache, in ein Volk und in eine Geschichte – zusätzlich zu bestimmten Glaubensvorstellungen – eingebunden. Nach ihm kann man die jüdische Religion heute nicht mehr als Ausdruck einer göttlichen Offenbarung werten. Man kann dies auch aus praktisch-pragmatischen Einsichten heraus nicht mehr tun: Es gibt zu viele nicht-religiöse Juden. Man darf diese weder abschreiben noch in die Ecke der Schuld drängen. Kaplan benützt alle wichtigen traditionellen Begriffe, um eine neue – wenn auch nur verkürzte – Sinngebung für das Judentum von heute zu finden. Man habe Gott und die jüdische Religion als für den Entwicklungsprozess der jüdischen Zivilisation grundlegenden Faktor zu werten. Gott sei keine Person, sondern »die Kraft, die auf Erlösung hin wirke« (43). Mit Erlösung sei das Ideal und der Zielpunkt der jüdischen Zivilisation gemeint. Sie bestehe in einem »überquellenden Leben« (43). Auch nichtgläubige Juden könnten nach Kaplans Auffassung die religiös-traditionellen Volk- und Zivilisationskräfte des Judentums als Beitrag auf das überquellende Leben hin werten. Alles Spezifische der Juden (Land, Staat, Essen, Kult, Heiratsvorschriften etc.) lasse sich mit dem traditionellen Begriff »Bund« zusammenfassen. Der Bund sei der besondere Weg des Judentums (43).

Im Zusammenhang mit dem Begriff Mission kommen die Autoren mehrmals auf das Toleranzproblem zu sprechen. Besonders Ben Zion Bokser verstrickt sich dabei in Apologetismen. Er zitiert S. 91–97 Stellen aus Josephus Flavius und dem rabbinischen Schrifttum, die eine betonte Toleranz des Judentums zeigen, während er dem Christentum die Intoleranz zuschiebt. Die Zitierung ist einseitig, d. h. alle auch jüdisch-intoleranten Aussagen dieser Schriften unterdrückend. Damit ist niemandem gedient. Sobald Bokser jedoch auf Abraham I. Kook (1865–1935) zu sprechen kommt, ist er weit gediegener (98–101). Kook ist in der Tat ein gutes Beispiel für ein jüdisches Einheitsbewusstsein und für Toleranz verschiedenem Glauben und verschiedener religiöser Praxis gegenüber. Nach ihm soll jedem Juden »die Vision der Heiligkeit jedes lebenden Wesens« vorschweben (99).

Ein weiterer Mangel, der sporadisch im Buch auftaucht, ist das Fehlen von Belegen. Man wüsste z. B. gerne, wo geschrieben steht, dass die Rabbinen die mündliche Aktualisierung der Tora als »Revolution von innen her betrachteten« (4). Ebenso wichtig wäre ein Beleg für die These gewesen, in Ijob und Kohelet sei die Gegenseitigkeit des Bundes am klarsten ausgedrückt (51).

Hier ist nicht der Ort, auf alle Details des Buches einzugehen. Die Aufzählung der Titel der einzelnen Untersuchungen kann den Inhalt andeuten: Leon Klenicki verfasste eine Einleitung, in der die ganze Problematik skizziert wird (1–12). Dann folgen: Leonhard Kravits: Der Bund in der jüdischen Tradition, geschichtliche Überlegungen (13–37). Elliot Dorff: Die Bedeutung von Bund, moderne Zugänge (38–61). Manfred Vogel: Bund und zwischenreligiöse Begegnung (62–85). Ben Zion Bokser: Zeugenschaft und Sendung (Witness and Mission) im Judentum (89–107). Leon Stitskin: Zeugenschaft und personale religiöse Existenz (108–133). Daniel Polish: Bezeugung Gottes nach Auschwitz (134–156).

Martin A. Cohen: Die Sendung Israels nach Auschwitz (157–180).

Die Lektüre dieses Buches lohnt sich. Es vermittelt gültige Einblicke über das, was derzeit jüdischerseits in den USA über Judentum und Christentum gedacht wird.

Clemens Thoma

DAS KIRCHENTAGSTASCHENBUCH: Nürnberg 79 [hrsg. von Carola Wolff in Zusammenarbeit mit Rolf Christiansen]. Stuttgart 1979. Kreuz Verlag. 255 Seiten.

Die Verf. »wollten etwas von der subjektiven Spontaneität ihrer eigenen Empfindungen in den erlebnisreichen Talen des Kirchentages weitergeben«. Dies ist ihnen in Wort und Bild gelungen. Das handliche, ansprechende Buch kann auch weiterhin Anregung und Diskussionsgrundlage für Gespräche und Veranstaltungen, auch für Gruppen, bieten¹.

G. L.

¹ Vgl. o. S. 77, Anm. 2, S. 82.

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG NÜRNBERG 1979. Dokumente, hrsg. im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Stuttgart–Berlin 1979. Kreuz Verlag. 829 Seiten.

Auch dieses Mal bietet der Band die wichtigsten Dokumente des Kirchentags im vollen Wortlaut. (Vgl. wiedergegebene Predigt und Vorträge¹.) Das vorzüglich gearbeitete Buch mit den Registern ist als Materialsammlung unentbehrlich und eine wertvolle Hilfe für an Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft Interessierte.

G. L.

¹ S. o. S. 80–94.

WILLEHAD PAUL ECKERT / HANS HERMANN HENRIX (Hrsg.): Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. (Aachener Beiträge . . . 6) Aachen 1980. Einhard-Verlag. 2. überarbeitete Auflage^{1/2}.

Erfreulicherweise ist nach zweijährigem Vergriffensein dieser, besonders auch für den Religionsunterricht, wertvolle Band in überarbeiteter Form wieder greifbar.

Die Schrift enthält folgende Beiträge: *Willehad Paul Eckert*: Jesus und das heutige Judentum – *Ernst Ludwig Ehrlich*: Eine jüdische Auffassung von Jesus – *Franz Josef Schierse*: Jesus und das Judentum seiner Zeit. Aus der Sicht eines katholischen Experten – *Johann Maier*: Jesus von Nazaret und sein Verhältnis zum Judentum. Aus der Sicht eines Judaisten – *Herbert Jochum*: Jesugestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht – *Hans Hermann Henrix / Wolfgang Wirth*: Jesugestalt und Judentum als Thema audiovisueller Medien für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Eine kommentierte Dokumentation, die u. a. neu bearbeitet wurde. Sachworterklärungen, Bibelstellenverzeichnis, Sachverzeichnis beschliessen den Band.

G. L.

¹ Vgl. 1. Aufl. in: FrRu XXVII/1975, S. 135–137.

² Der Band ist nur erhältlich über das Sekretariat der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Leonhardstr. 18–20, 5100 Aachen.

HELMUT GOLLWITZER: Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. München 1978. Chr. Kaiser Verlag. 229 Seiten.

Eine Anzeige dieses Buches ist hier angebracht, weil vor allem zwei Gründe dafür sprechen: *Erstens* kann es aufgrund der Tatsache, dass in ihm ein Kapitel »Christentum und Judentum« nach vorne und hinten hin in die traditionellen Fragestellungen der Theologie im allgemeinen

und damit in die für gesellschaftliche Vorgänge betont offene und für heillose geschichtliche Verläufe hellwache Theologie Helmut Gollwitzers im besonderen eingebunden ist, einen Massstab für die im folgenden zu besprechende Sammlung von Beiträgen bilden, die sich die vom Judentum her entworfene Christenfrage zum Thema machen. Zweitens, und das ist der sachlich wichtigere Grund, ist Wert auf die Tatsache zu legen, dass es sich bei diesem Werk Gollwitzers um eine »Einführung« in die Theologie, damit um so etwas wie eine systematisch angelegte Einleitung in grundlegende Themen der Theologie handelt und hierin also, das ist das dem Genre gegenüber Neue, das Kapitel »Christentum und Judentum« die zentrale Stelle hat.

Das gilt nicht nur formal, das genannte Kapitel steht auch inhaltlich in der Mitte. Nachdem Gollwitzer in I »Freiheit und Bindung der Theologie«, in II »Theorie und Praxis als Problem der gegenwärtigen Theologie«, in III die Bedeutung und Unentbehrlichkeit der »Bibel« und in IV bis VI »Jesus Christus«, »Gott« und »Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche« behandelt hat, folgt in VII »Christentum und Judentum«, dem sich in VIII bis XII »Reich Gottes«, »Gnade und Dank«, »Die Jüngerschaft in den Kämpfen der Welt«, »Recht und Friede als Aufgabe der Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt. Zur V. Barmer These« und endlich »Glauben und Beten« anschliessen.

Nun kann man sicher bemängeln, dass die genannten Kapitel im einzelnen von dem zentralen Kapitel VII her nicht stärker durchdrungen, d. h. von der historisch und theologisch unabweisbar aufgetragenen Aufgabe der umfassenden Bestimmung des Verhältnisses von »Christentum« und »Judentum« her oder auf sie hin entwickelt sind. Doch ist eine »Einführung« in die Theologie weder eine theologische Systematik noch eine kirchliche Dogmatik. Darum ist es sowohl ein Spiegel der Zeit als auch und mehr noch ein nur mit Dankbarkeit und Interesse wahrzunehmender Schritt durch die originäre Tür in die christliche Theologie hinein, wenn Gollwitzer »Kirche« und »Israel« als zwei verschiedenartige Gottesgemeinden reflektiert, die durch den Juden Jesus von Nazareth zusammengeschlossen sind. Damit wird die Aufhebung der antijudaistischen Tradition in den christlichen Kirchen als eine zentrale theologische Aufgabe dargestellt.

Als Schwerpunkte innerhalb der Bewältigung der gestellten Aufgabe arbeitet Gollwitzer heraus: »Wer vom Christentum spricht, muss unvermeidlich auch vom Judentum sprechen, und unvermeidlich wird die Art, wie er vom Judentum und vom Zusammenhang zwischen Christentum und Judentum spricht, charakterisieren, wie er die christliche Botschaft versteht« (S. 121). Diesen Obersatz entfaltet Gollwitzer im folgenden in verschiedener Hinsicht, ganz wesentlich aber scheint mir diejenige zu sein, die die beiden Gottesgemeinden Israel und Kirche im Verhältnis von Quelle und Strom erblickt: In Abraham wird nicht das Individuum, sondern »sein Same«, sprich das Volk Israel berufen, das mit seinem Land und seiner »Religion« unlöslich verwachsen ist (S. 128 f.). Hat nun also die Kirche in dieser Weise ihre Quelle in Israel, heisst das dieses Doppelte: »Israel ist berufen, in der ihren Sinn verfehlenden Menschheit neuer Anfang menschlicher Sinnerfüllung, echter Menschlichkeit zu sein« (S. 133), und: Die Kirche hat als ein Volk aus den Völkern bezeugend zur Geltung zu bringen, »dass der Wille Gottes nicht nur dem Einzelnen, sondern ebenso dem Gemeinschaftsleben gilt und dass deshalb

auch für die politischen und sozialen Strukturen nach ihm gefragt werden muss« (S. 136). Wie gesagt, die Perspektive ist in Gollwitzers »Einführung« ausdrücklich formuliert, ohne dass sie immer ebenso ausdrücklich entfaltet wird. Aber wer Helmut Gollwitzer und sein Werk auch nur ein wenig kennt, der weiss, dass in seiner Theologie Judentums- und Gesellschaftsbezogenheit nicht nebeneinanderstehen, sondern dass in deren sachlicher Verbindung das Herz seines Glaubens und Denkens schlägt. Wenn er mit der »Einführung in die Evangelische Theologie« seine offizielle Lehrtätigkeit in Berlin abschloss und in ihr Zentrum die Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum rückte, so übergibt er mit ihrer Veröffentlichung denen, die von ihm lernen wollen, nicht einfach ein weiteres theologisches Buch aus seiner Feder, sondern ein theoretisch und praktisch zu verwirklichendes Vermächtnis.

Christian Bartsch, Neukirchen

EUGEN KOGON / J. B. METZ / ELIE WIESEL u. a.: Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk. Freiburg/Basel/Wien 1979. Verlag Herder. 144 Seiten.*

Man hat als christlicher Theologe Hemmungen, dieses Buch zu besprechen. Es demaskiert, und dieser Demaskierung möchte man sich entziehen. Man steht betroffen da und stellt die Frage: Wieso war möglich, was mit dem Namen »Auschwitz« zusammenhängt? Es stellt sich die noch furchtbarere Frage ein: Was ist das für ein Gott, der Auschwitz »zugelassen« hat? Kann man noch vom liebenden, gütigen, allerbarmenden Gott reden, ohne verlegen zu werden? Ist Theologie nach Auschwitz überhaupt noch möglich? Kann sie noch so munter betrieben werden wie vor Auschwitz? Wenn man sich so den Theologiebetrieb einschliesslich der Exegese heute ansieht, ist man oft erschrocken, dass es noch viele christliche Theologen und Exegeten gibt, die sich in ihrer Arbeit nicht im geringsten durch Auschwitz gestört fühlen.

Wer nicht begreift, warum einem solche Gedanken kommen können, möge den Mut aufbringen, das Buch »Gott nach Auschwitz« zu lesen. Vielleicht ergeht es ihm dann ebenso wie dem Rezensenten. Das Buch ist zuerst in Amerika erschienen und bietet in der amerikanischen Ausgabe vier Vorlesungen von drei Juden und einem Christen. Sie tragen die Titel: Die Massenvernichtung als literarische Inspiration (E. Wiesel), Die Massenvernichtung als historisches Dokument (L. S. Dawidowicz), Das lebende Denkmal der Massenvernichtung (D. Rabinowitz), Die Massenvernichtung als theologisches Problem (R. McAfee Brown). Der Dekan der Historischen Fakultät der Northwestern University Evanston, L. B. Smith, schrieb zu ihm das Vorwort. Die deutsche Übersetzung ist eingeführt von Eugen Kogon und mit einem Schlussbeitrag von J. B. Metz versehen: Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland. Metz fragt: »Kann unsere Theologie vor und nach Auschwitz je die gleiche sein?«, und bemerkt: »Mit Auschwitz ist das Zeitalter der subjekt- und situationslosen theologischen Systeme endgültig vorbei«. Das »Theodizeeproblem« stellt sich in einer Schärfe wie nie zuvor. Wer kann die Frage beantworten: Welchen Sinn hat das Opfer der Millionen von Hingeschlachteten? Der Christ wird versuchen, dieses Opfer mit dem Kreuz Christi, des »Gottesknechtes«, in Verbindung zu bringen, aber das Kreuz Christi bleibt ja selber zuletzt ein undurchdringliches Geheimnis. Der Christ soll sich vor

* Vgl. in FrRu XXX/1978, S. 183 (Anm. d. Red. d. FrRu).

vorschnellen Antworten hüten, zumal im Neuen Testament das Kreuzopfer Christi mit einem »ein für allemal« verbunden ist (vgl. Hebr 7, 27; 10, 10). Warum dann weiterhin die Millionen von unrecht getöteten und geschundenen Opfern in der Geschichte? Warum konnte dann dennoch der deutsche Philosoph Hegel die Geschichte als »Schlachtbank« bezeichnen, als solche sich offenbarend wie nie zuvor gerade im 20. Jahrhundert? Diesen Fragen gegenüber versagt die Kategorie »Zulassung« und vermutlich auch jede andere Kategorie.

»Auschwitz steht nicht am Ende der barbarischen Antike, sondern am Anfang der modernsten Moderne« (Fr.-W. Marquardt). Wenn Marquardt damit recht haben sollte, dann wehe uns!¹

Franz Mussner, Regensburg

¹ Vgl. dazu auch S. 87, insbes. S. 93 f.

HEINZ KREMERS: Judenmission heute? Neukirchen 1979. Neukirchener Verlag. 80 Seiten.

»Schon wieder ein Missionar!« So rief ein bekannter Evangelist, als er den neugeborenen Heinz Kremers in der Wiege liegen sah. Der Wunsch ging zwar in Erfüllung, aber in einer ganz anderen Weise, als Eltern, Verwandte und der »Hilfsverein der Freunde Israels« es sich vorgestellt hatten. Kremers wurde zum Missionar für Israel, der im Christen Liebe zum jüdischen Volk und Verständnis für dessen Einzigartigkeit wecken wollte. Als einer der Hauptinitiatoren des christlichen Dorfes Nes Ammim in Südgalliläa¹ schrieb er schon Anno 1965:

»Die Kirche muss auf Judenmission verzichten, um so vollmächtiger wird sie sich in Wort und Tat gegenüber Israel zu Christus bekennen können... Nicht ein – berechtigter! – Schuldkomplex, sondern eine begründete theologische Erkenntnis muss die Basis unseres Verzichtes auf Judenmission sein!« (S. 35).

Seine heutige Einstellung schildert die amerikanische Theologin Eva Fleischner in folgenden Worten:

»Dialog ohne Vorbehalte ist die Forderung einer Minorität unter den evangelischen Theologen in Deutschland, von denen Hans-Joachim Kraus und Heinz Kremers mit Namen genannt werden. Sie fordern eine radikale Offenheit im Dialog mit den Juden. Bekehrung? – Vielleicht, aber wer darf denn sagen, wessen Bekehrung und wozu?... Wir müssen bereit sein, dass unsere festen Gottesvorstellungen manchmal und immer wieder aufgebrochen werden, wir müssen uns selbst erlauben, von den Juden gefragt und verändert zu werden, sogar an der Basis unseres Glaubens...« (S. 23).

Diese Stellungnahme ist vor dem Hintergrund eines konservativen Christomonismus zu bewerten, der das Petruswort von Apg 4, 12 auf seine Fahnen schreibt: »Es ist in keinem anderen Heil...« – wobei alle anderen Stellen im NT, die für Glaubenspluralismus oder Theozentrismus plädieren, grundsätzlich ausgeklammert werden. So heisst es z. B. in der »Festschrift zur 100-Jahr-Feier des Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel e. V.« von 1971: »Das Judentum versteht sich als der legitime Nachfolger des atl. Gottesvolkes. Allein diese Tatsache stellt die Kirche in Frage. Sie muss sich fragen, wie es denn mit ihrer eigenen Legitimität als Gottesvolk steht. Es kann ja nicht zwei Gottesvölker geben! Die Kirche kann ihr eigenes Wesen nur in der Auseinandersetzung mit dem Judentum begreifen lernen.«

Mit Recht schreibt Rolf Rendtorff zu diesem schroffen Entweder-Oder: »Die Kirche würde dadurch in einen

erbarmungslosen Existenzkampf gegen das Judentum hineingetrieben, bei dem einer von beiden auf der Strecke bleiben muss – und alle Erklärungen über christlich-jüdische Gemeinsamkeiten blieben Schall und Rauch, ja mehr noch: Sie blieben zutiefst unehrlich, wenn diese Alternative bestehen bliebe.«

Der »Zentralverein« ist jedoch keineswegs allein. Ende Februar 1980 warnte Pfarrer Fritz Grünzweig den in Frankfurt tagenden Theologischen Konvent der »Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen« der Bundesrepublik davor, auf Bemühungen um die Bekehrung von Juden zum Christentum zu verzichten:

»Wir Deutschen dürfen dem Volk Israel die ntl. Botschaft nicht vorenthalten und nicht etwa aus Rücksichtnahme schweigen... wir müssen den Juden erkennen helfen, dass der Erlöser, auf den sie warten, in Christus bereits gekommen ist... die Frontlinie der Mission darf nicht zurückverlegt werden!«

Um so mehr ist Kremers' mutige Einstellung zu schätzen, der nicht nur jedwede »Verwerfung Israels« biblisch widerlegt, sondern auch die ewige Gültigkeit des Gottesbundes mit Israel und die bleibende »Verwurzelung der Kirche im jüdischen Volk« einleuchtend aus dem NT belegt.

Paulus, sobald er selbst in seiner ursprünglichen Aussageintention zu Wort kommen darf, ist hier wohl der beste Kronzeuge:

»Ganz Israel wird gerettet werden« (Röm 11, 26) betont er der Heidenkirche gegenüber, was wie ein Nachhall aus dem Leitsatz der Mischna klingt: »Ganz Israel hat Anteil an der Kommenden Welt«. (Abot I, 1 und M Sanh. X 1a). Nicht weniger als viermal wiederholt der Heidenapostel die Tatsache, dass auch das Nicht-Jesus-Gläubige Israel heilsfähig ist: Vorerst betont er in Röm 9, 4 und Röm 11, 29, dass die Auserwählung und Berufung Israels auch nachösterlich unwiderruflich und unbereubar sind; hierauf stellt er die provokative Frage: »Hat Gott etwa Sein Volk verstossen?« (Röm 11, 1) – nur um sie mit Nachdruck zu verneinen: »Das sei ferne!« Für die Schwerhörigen hämmert er die Botschaft noch zweimal ein: Sowohl in Röm 11, 26 mittels eines umformulierten Jesaja-Zitates (Jes 59, 20 f.): »Es wird aus Zion der Retter kommen«, als auch schon in Römer 11, 24, wo er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit den Hochmut der Heidenchristen zu dämpfen weiss:

»Denn wenn du aus dem von Natur wilden Ölbaum ausgeschnitten und gegen die Natur in den edlen Ölbaum (Israel) eingepfropft worden bist, um wieviel mehr werden diese (Juden) die natürlichen Zweige in ihren eigenen Ölbaum eingepfropft werden!« (Röm 11, 24).

Das ist eine rein indikativische Aussage – ohne jedwede Vorbedingung oder Einschränkung – im prophetischen Futurum und im sogenannten »Passivum Divinum« formuliert, was sagen will: Gott selbst wird sie wieder in ihren ursprünglichen Ölbaum einpflanzen – ohne die Nachhilfe der Judenmission.

Wer schon »beim Gott Israels ist,« wie Franz Rosenzweig sagte, oder unterwegs zu Ihm, bedarf daher, auch im Sinne des Paulus, keiner Bekehrung mehr.

Dass ganz Israel von Gott errettet wird, ist für Paulus eine Heilstatsache, die für ihn, als Jude, selbstverständlich ist. Wie dies bewerkstelligt werden soll, bleibt jedoch ein Mysterium – wie so vieles andere – jedoch deutet vieles auf einen »Sonderweg«, der keineswegs christologisch sein muss, sondern als ein Sieg der souveränen, unerforschlichen Gnadenliebe Gottes angedeutet wird.

¹ S. u. S. 157.

In den Worten von Prof. Kryster Stendahl, dem Vorsitzenden des Weltkirchenratskomitees für Kirche und Judentum:

»Es ist auffallend, wie Paulus, der eifrigste der Missionare, dazu kommt, das Gefühl der Überlegenheit den Juden gegenüber zu kritisieren, das er unter seinen Bekehrten entdeckt hat (Röm 11, 20) und wie er zu der für viele erstaunlichen Schlussfolgerung kommt, dass Gott andere Pläne für die Rettung Israels haben mag, als er, Paulus, früher in seinem missionarischen Eifer im Auge hatte. Denn Gottes Plan ist ein Geheimnis und kann nicht in dem möglichen Erfolg der christlichen Mission enteilt werden.«

»Damit ihr nicht weise seid in eurer eigenen Eitelkeit, will ich, dass ihr dieses Geheimnis versteht« (Röm 11, 25).

»Ist es wohl deshalb, dass Paulus, bewusst oder unbewusst, den Namen Jesus Christus ein paar Seiten lang nicht erwähnt, weil er über das Geheimnis von Israels Erlösung nachdenkt? Denn es gibt keinen Gebrauch des Namens Jesu Christi von Röm 10, 17 (wo etliche Handschriften »Gott« lesen) bis Röm 11, 36 und der ganze Abschnitt endet mit einem Lobpreis auf Gott, dessen Weisheit und Erkenntnis weit über all unsere Berechnungen hinausgehen.« (Aus »Von Vorurteilen zum Verständnis«, FFM, 1978, S. 72 f.).

Das Fazit, das Kremers aus dem »Irrweg der christlichen Judenmission« zieht, ist klar und eindeutig:

»Alle Judenmissionsgesellschaften müssen aufgelöst werden, auch diejenigen, die sich nicht mehr so nennen und dennoch... Aktivitäten entfalten, deren Intention die Bekehrung von Juden zum Christentum ist. Anstelle der Judenmissionsgesellschaften sollten in allen Kirchs Arbeitskreise »Kirche und Israel« treten, deren Aufgabe es ist, die Kirchen als solche und alle Christen für den neuen ökumenischen Dialog mit den Juden zuzurüsten und Impulse für eine brüderliche Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen zu geben, damit wir in Zukunft besser als bisher miteinander die uns beiden vom selben Gott aufgetragene Verantwortung für die Welt wahrnehmen können« (S. 80).

Übrig bleibt uns nur zu hoffen, dass dieses aufrichtige Buch seine erwünschte Tiefenwirkung nicht verfehlen wird.

Pinchas Lapide, Frankfurt a. M.

FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT / ALBERT FRIEDLANDER: Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes: Gläubige Existenz nach Auschwitz. München 1980. Chr. Kaiser Verlag. Kaiser Traktate 49. 52 Seiten.*

»Ein jüdischer und ein christlicher Theologe denken über die Folgen nach, die gläubiger Existenz aus der Vernichtung von Millionen Menschen in den deutschen Konzentrationslagern entstehen. Friedrich-Wilhelm Marquardt formuliert die Aufgaben, die den Christen nach Auschwitz gestellt sind. Das Leiden des jüdischen Volkes verstehen zu lernen und die genaue Erinnerung an die Ereignisse stehen dabei im Zentrum. Marquardt fordert dazu auf, in allen Bereichen unseres Lebens – politischen, rechtlichen, sozialen – empfindsam zu werden für die Wiederholbarkeit von Auschwitz, um sie letztlich auszuschließen.

Um die Überwindung der Beziehungslosigkeit, die zu Unmenschlichkeit und Schuld führt, geht es auch Albert Friedlander. Der Ausgangspunkt seines theologischen Denkens ist das Erlebnis: Kann eine Theologie des Lei-

dens Gottes die Wahrheit des Erlebens von Auschwitz erfassen? Friedlander weist darauf hin, dass Auschwitz vor allem ein Problem der Christen ist. Erst wenn der Weg zum Mitmenschen gefunden ist, ist auch uns die Möglichkeit des Glaubens nach Auschwitz eröffnet.¹«

Diese im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag gehaltenen Vorträge liegen auch in der ebenso besonders ansprechenden wie handlichen Ausgabe der »Kaiser Traktate« vor. In dieser Form können sie in jeder, auch ganz kleinen Tasche Platz finden. Sie sollten in viele Hände kommen.

G. L.

¹ S. *ibid.*, Umschlagseite 4.

GOTTHOLD MÜLLER (Hrsg.): Israel hat dennoch Gott zum Trost. Festschrift für Schalom Ben-Chorin. Trier 1978. Paulinus Verlag. 202 Seiten, 9 Abb.

Festschriften gelten meist einem einzelnen, seinen Arbeiten, seinem Werk. So ist die vorliegende zunächst auch dankend Schalom Ben-Chorin aus Anlass seines 65. Geburtstages gewidmet und seinem steten Bemühen um den christlich-jüdischen Dialog, wobei er gewohnte, teilweise verhängnisvolle Denkmuster aufbrach, indem er »christliche(m) Denken seine ursprüngliche »hebräische Provinz« zurückgegeben«, aber auch »dem Jüdischen seine christliche »Tochter-Provinz« wieder neu erschlossen« (7) hat; beides besonders durch seine Arbeiten über Jesus von Nazareth, Saulus von Tarsus und »Mutter Mirjam«. Vierzig Jahre nach der Reichspogromnacht erschienen, will diese Festschrift mit ihrem Titel aber nicht nur den einzelnen ehren, sondern mit ihm jene, »die in fast 2 000 Jahren jüdischer »Diaspora« es nie vergessen... haben, dass Israel nie ohne den »Trost« und die »Güte« seines lebendigen Gottes ist« (7). So können sich auch unter diesem biblischen Titel all jene Juden und Christen solidarisch finden, deren Anliegen dem bisherigen Wirken Ben-Chorins entspricht. Nicht nur die Herkunft der verschiedenen Verfasser der Beiträge, sondern gerade jenes gemeinsame Nach-Denken über je spezifisch jüdische und christliche Themen sowie deren Gemeinsamkeiten bedingen die thematische Aufteilung dieser Festschrift in fünf Teile: I Jüdische Bibel (»Altes Testament«), II Christliche Bibel (»Altes« und »Neues« Testament), III Jüdisches Erbe im Christentum, IV Jüdische Geistesgeschichte und V Jüdisch-christlicher Dialog.

E. L. Ehrlichs Beitrag ist der Versuch, die 10 Gebote »aktuell auszulegen«, vor »allem im Hinblick darauf, was sie einem modernen Juden heute in seiner jüdischen Existenz bedeuten können« (11), ausgehend von der These, dass alles über Ethik im Judentum Gedachte nur ein »Kommentar zu diesem Zehnwort« (11) sei. Beginnt dieses »Zehnwort« mit dem Verweis auf die grundlegende Heilstat Gottes an Israel als Beginn seiner Geschichte mit Gott, so sind alle menschlichen Bereiche in ihren sozialen und individuellen Bezügen nur von dieser Tat Gottes aus gesehen. »Wie das Wort »Ich bin der Herr, dein Gott« der Anfang aller dieser Worte ist, so ist darum ihr Schluss »dein Nächster« (19). Diese Geschichte Israels ist durchdrungen von leidvollen Erfahrungen, deren grauenhafteste in unserer Zeit alles bis dahin Geschehene übertraf. In dieser Leidensgeschichte werden die Fragen Hiobs immer wieder zu Fragen des Volkes Israel und seinem Ringen mit Gott. So gilt und galt immer wieder jüdisches Nachdenken diesem Hiob, wie H. L. Goldschmidt an verschiedenen Ansätzen der Hiobinterpretation aufzeigt (20 ff.).

In dem Themenbereich »Christliche Bibel« untersucht

* Vgl. o. S. 77, Anm. 1 und Anm. 5.

F. Mussner unter dem Titel »Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer« (33–43) die spezifisch christliche Reduktion auf Jesus von Nazareth, die, in der Urkirche vollzogen, die »jüdischen Lehrautoritäten nicht in ihre Überlieferung aufgenommen« hat (37 f.), obwohl doch gerade ihre »Ursprünge im Judentum« lagen. Die Entdeckung des Jesus von Nazareth jüdischerseits mit der Betonung der Ethik Jesu als unbedingte »Forderung der Verwirklichung des Willens Gottes im Alltag« (40) birgt aber auch für Christen nach Mussner die Chance einer »Rückbesinnung auf das in Jesus lebende jüdische Erbe« (40). Auch O. Betz geht es letztlich um die Rückgewinnung des jüdischen Elements, wenn er anhand von Mk 6, 1–6 »Jesus in Nazareth« (44–60) thematisiert. Dabei ruft er in Erinnerung, dass bei der Auslegung der Evangelien von der »jüdischen Tradition, vor allem ihrer Bibel, der Tora« (53) ausgegangen werden muss. Das Problem »Das Opfer eines Menschen. Eine Auslegung von Joh 11, 47–53« sieht W. Grimm im Horizont der Schleyer-Entführung, wobei Grimm eine »grundsätzliche Vergleichbarkeit von Joh 11, 47 ff. mit der Schleyer-Situation« exegetisch nachzuweisen bestrebt ist. Ob seine Vergleiche (Kaiphass – Bonner Krisenstab; Nächstenliebe als »Begegnungsliebe« – Schleyer als »ein solcher uns und vor allem den gefragten Politikern »begegnender Mensch.« [81]) als gelungen zu bezeichnen sind, bleibt mir allerdings fraglich.

Der Beitrag von Hausmann über Maleachi 3, 22–24 leitet den Abschnitt über »jüdisches Erbe im Christentum« ein. Für Hausmann verdeutlicht gerade diese Stelle die »Verzahnung« von beiden Testamenten. Mit den Kategorien von Verheissung und Erfüllung wird Jesus zu dem Stellvertreter, der »für den Menschen das Gericht Gottes« (91), von dem Maleachi spricht, erleidet. »Warten – worauf?« fragt H. Flügel, um nach Skizzierung des Problems in der Literatur auf eine vom biblischen Glauben her kommende Antwort hinzulenken, die das Volk Israel als ein im »Geist der Erwartung« auf Gott (99) stehendes Volk uns vorlebt. Solche Erwartung auf Gott, als Erwartung des Glaubens setzt sich – blickt sie in die Zukunft – um in Geschichte, in eine Geschichte »in Richtung Freiheit«, wie M. Stöhrs biblische Meditation »Leben lernen?« aufweisen will, wobei diese Freiheitsgeschichte immer wieder von »Rückfällen und Rückschritten« bedroht war und ist, wie die Geschichte vom Goldenen Kalb zeigt, die bis heute stets neu geschrieben wird. In dieser Freiheitsgeschichte bleibt Gottes Angebot der Freiheit »als universale Einladung und notwendige Möglichkeit gegen Ungeist und Unheil« (106). Zu diesem »Ungeist und Unheil« kann in unserer Zeit die moderne Technologie werden, wenn sie, wie G. Müllers Beitrag »Modern Technology and Judaeo-Christian Ethics« aufzeigen will, nicht mehr zum Nutzen der Welt und des Menschen gebraucht wird, sondern sich gegen Gott und gegen dessen Schöpfung richtet; »Were it inclined ... to eliminate God from history, it would become an idol. Were it to turn against the world ... it would destroy the creation of God, for which man is responsible« (117). Diese Antwort auf Gottes Angebot als Verantwortung des Menschen ist immer auch Gegenstand »jüdischer Geistesgeschichte«. F. P. Bahrgewehr untersucht denn auch, wie Spinoza, Ibn Gabirol, im Vergleich zu Dante in ihren je verschiedenen Zeitumständen und von ihrem eigenen geistesgeschichtlichen Hintergrund aus »Gott die Ehre gaben« (123).

»Entfremdung – abstrakt und konkret« wird – an Ben-Chorins eigener Arbeit orientiert – von O. Veit aufge-

zeigt, wobei jüdische Geschichte immer mit dem Element des »Fremden« gelebt hat und lebt. Dabei gilt es konkret »den Fremden (als) den Bruder zu erkennen« (136). Diese Forderung kann dann auch wieder verstärkt gelten, wenn die Geschichte von Judentum und europäisch christlicher Theologie sich als Geschichte zunehmender Entfremdung erweist, wie S. Talmon in seiner »kritischen Anfrage des Judentums an die europäische christliche Theologie« (139) aufweist. Die Bildung theologischer Sätze, das Denken in Dichotomien christlicherseits »brachte Doktrinen hervor, die nur einen Standpunkt, nur einen Gedanken, nur eine Glaubensart als wünschenswert ... darstellten (142 f.). In diesem christlichen Absolutheitsanspruch wurzelt – wie Talmon an mehreren theologischen Begriffen aufweist – der Antijudaismus. Wird jener Zusammenhang christlicherseits erkannt und aufgearbeitet, so wird auch erst dann die Voraussetzung eines »echten Gesprächs zwischen Christen und Juden« geschaffen (156). Gelungene Ansätze der Aufarbeitung dieser verhängnisvollen Entfremdung zeigt H. Kremers Beitrag »Die Juden im christlichen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945«, denn religionspädagogische Ansätze, die Gestaltung der Curricula, der Lehrpläne und Unterrichtsmedien entscheiden über dieses von Talmon und Kremers geforderte »echte Gespräch zwischen Christen und Juden«. In diesem Gespräch kann nicht abgesehen werden von Israel als Land, in dem »Heilserfahrung« gemacht wird, nach der »Leiderfahrung in der Diaspora« (183), wie R. Mayer eindrücklich schildert. Aufgabe der Christen ist es, »durch Gespräche mit den Juden für sich das wieder einzubeziehen, was die Heidenchristen in ihrer Überheblichkeit einst meinten preisgeben zu können oder zu müssen – das Land« (190), denn ohne Land »gäbe es keine wegweisende Bewegung, wie es der Zionismus war, die fähig wäre, das Judentum zusammenzuhalten« (191). Damit enden die Beiträge der Festschrift, die aus Anlass der Ehrung eines einzelnen dargebracht, aber Israel in seiner Gesamtheit ehren will. Eine Kurzbiographie Ben-Chorins, dessen umfangreiche Bibliographie sowie Sekundärliteratur zu seinem Werk und ein Mitarbeiterverzeichnis schliessen den Band ab, der mit seinem Spektrum an Themen auch dem Wirken und den Impulsen Ben-Chorins gerecht wird. Alfred Wittstock, Mainz

ROLF RENDTORFF (Hrsg.): Arbeitsbuch *Christen und Juden*. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum hrsg. Gütersloh 1979. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 288 Seiten.

Dieses Buch lehnt sich in seinem Aufbau an die im Untertitel genannte Studie von 1975 an¹. Nach Hinweisen zum halboffiziösen Charakter des Werkes und für seine Benutzung sowie einer gerafften Übersicht über die israelitisch-jüdische Geschichte folgen Einzelaspekte der drei Teile: I. Gemeinsame Wurzeln (sc. für Juden und Christen) – II. Das Auseinandergehen der Wege – III. Juden und Christen heute. Diese Anlehnung an die Studie führt zu einer gewissen Aufsplitterung; z. B. müssen Themen wie »Heilige Schrift« oder »Volk Gottes« sowohl in I. als auch in II. behandelt werden. Doch ist hier ja nicht nach Art einer Judentumskunde oder eines theologischen Entwurfs des Verhältnisses von Christentum und Judentum vorgegangen, auch wenn das Arbeitsbuch solchen Ansprüchen durchaus gerecht zu werden vermag. Denn die einzelnen Themen sind bei aller gebotenen

¹ Vgl. FrRu XXVII/1975, S. 68 ff.

Kürze äusserst sorgfältig erarbeitet. Die Konzentration aufs Wesentliche heisst natürlich vor allem auch Klärung von Missverständnissen auf christlicher Seite. Ein Artikel wie der von H. Kremers über »Gerechtigkeit und Liebe im rabbinischen Judentum« (89–95) gehört in seiner Prägnanz denen ins Stammbuch geschrieben, die in diesem Bereich vom Vorurteil einer »überlegenen« jesuanischen oder neutestamentlichen Liebesethik nicht loskommen (wollen). Dadurch unvermeidliche Spannungen zwischen dem Arbeitsbuch und manchen in der Studie des Rates der EKD vertretenen Auffassungen werden entweder benannt (z. B. 87 im eben erwähnten Zusammenhang) oder durch die Formulierungen so akzentuiert, dass die Korrekturabsicht unübersehbar ist. Die Brisanz zahlreicher Feststellungen wird dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, z. B. wenn P. v. d. Osten-Sacken von der Notwendigkeit spricht, Paulus »historisch« zu verstehen, d. h. ihn »soweit wie möglich in seiner Zeit« zu belassen (174). Die an verschiedenen Stellen befindlichen Ausführungen zum jüdischen Toraverständnis – das ausführliche Sachregister hilft zu raschem Auffinden – sollten ebenso ein christliches Umdenken in die Wege leiten, sofern man nur willens ist, Augen und Ohren (und wohl auch das Herz) zu öffnen. Wie heikel das damit berührte Problem jedoch ist, zeigt sich u. a. darin, dass exegetische Standardliteratur, soweit sie in den einzelnen Themen jeweils angefügten Angaben auftaucht, ohne einen heute noch zweifellos weithin angebrachten Hinweis auf ihre mit dem Arbeitsbuch nicht konforme Ausrichtung vermerkt wird. Der Benutzer sollte deshalb den Schlussabschnitt vorwegnehmen: »Das Judentum als Thema der christlichen Theologie«. Wenn ihm die hier fällige Fehlanzeige bewusst geworden ist – Thomas² und Mussners³ Bücher sind ja ebenfalls erst jüngst erschienen, wird er die richtige Perspektive gewinnen und auch die Pionierleistung dieses Buches ermessen. So kann man nur wünschen, dass es in der Erwachsenenbildung, in (Selbst-) Studium und Schule (S II), jedenfalls (auch) als Vorbereitung für Unterricht und Predigt zum Zug kommt und so vielfältige Frucht eines besseren Verständnisses des Christentums für das Judentum, möglichst vieler Christen für die Juden trägt. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

² Vgl. Christliche Theologie des Judentums. Ein Buchbericht von Franz Mussner in FrRu XXX/1978, S. 56 ff.

³ Vgl. o. S. 37.
(Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

AUSCHWITZ als Herausforderung für Juden und Christen, hrsg. von G. B. Ginzel. Heidelberg 1980. Verlag Lambert Schneider (Lambert-Schneider-Taschenbücher). [Serie Tabless, zur Sache; Bd. 1.]

Nach Redaktionsschluss: Rezension erfolgt FrRu XXXII.

MARTIN GILBERT: Final Journey, The Fate of the Jews in Nazi Europe. London 1979. George Allen & Unwin Ltd. 224 Seiten.

In diesem eindrucksvollen Buch unternimmt es der Verf., die Deportationen der Juden vor allem in Polen, Holland, Frankreich, Ungarn u. a. nicht nur durch Dokumente und sonstige schriftliche Darstellungen zu beschreiben, sondern vor allem auch durch ein zahlreiches Bildmaterial; dieses ist teilweise von den NS-Verbrechern aufgenommen worden oder von polnischen Fotografen, welche die Bilder im Auftrage der Deutschen anfertigten oder heimlich. Am ehesten ist dieses Buch mit dem von Gerhard Schoenberger, »Der Gelbe Stern« (Hamburg 1960)¹

¹ S. FrRu XIII, Nr. 50/52 (1961), S. 117 f.

zu vergleichen, das ebenfalls ein erschütterndes Bildmaterial geboten hatte. Offenbar ist Gilbert dieses Buch nicht bekannt gewesen. Ein weiterer Bildband erschien 1967 in Paris: La Déportation. Der Vorteil des Buches von M. Gilbert ist, dass er Bild und Texte zu verbinden weiss. Ein genaues Studium der Bilder ergibt, was man schon lange weiss und leider von nicht wenigen Deutschen geleugnet bzw. verdrängt wird, dass bei den Gewaltverbrechen an Juden nicht nur die SS, der SD sowie spezifische Sondertruppen der Einsatzgruppen beteiligt waren. Auf nicht wenigen Bildern erscheinen auch Wehrmachtsangehörige, die mit den Verbrechen an den Juden zu tun hatten, ferner einheimische Helfershelfer, so nicht nur in Polen oder der Ukraine, sondern auch in Holland und Frankreich. Da die oben genannten Bücher heute kaum noch greifbar sein dürften, wäre es durchaus wünschenswert, wenn ein deutscher Verlag sich entschliesse, von diesem Buche eine deutsche Ausgabe herzustellen. In diesem Falle wäre es freilich ratsam, die Quellenangaben bereits zu jedem Text bzw. Bild zu geben und nicht nur mehr oder weniger summarisch in einem Anhang (Acknowledgments and Sources).

Dieses Buch, offenbar im Zusammenhang mit dem Holocaust-Film entstanden bzw. konzipiert, würde in einer deutschen Ausgabe ein durchaus nützliches Anschauungsmaterial für den Geschichtsunterricht bilden. Auch unter diesem Gesichtspunkt sollten deutsche Verleger überlegen, ob sich nicht eine deutsche Ausgabe lohnen würde.

E. L. Ehrlich

BENEDIKTA MARIA KEMPNER: Nonnen unter dem Hakenkreuz. Leiden – Heldentum – Tod. Die erste Dokumentation über das Schicksal der Nonnen im Dritten Reich*. Würzburg 1979. Verlag Wilh. Naumann. 241 Seiten.

Die Autorin ist die Frau von Dr. Robert M. W. Kempner, der in den Nürnberger Prozessen der Stellvertreter des Hauptanklägers war¹. Sie hatte den Mut und die Kraft, als wissenschaftliche Mitarbeiterin während der Prozesse ein Spezialgebiet zu bearbeiten, das zu den grauenvollsten gehört: medizinische Versuche an KZ-Insassen. Pius XII. forderte sie auf, das Material über Priester und Ordensfrauen zu sammeln, die unter Hitler als Zeugen Christi gestorben waren. Das erste Buch, das aus dieser Arbeit entstand, »Priester vor Hitlers Tribunalen«, hat grosses Aufsehen erregt^{1a}. Am Schluss dieses ersten Buches schon wird von zwei Ordensschwwestern berichtet, die von NS-Gerichten zum Tod verurteilt wurden: Schwester Restituta Helene Kafka, Operationschwester in Wien, von einem Arzt wegen Wehrkraftzersetzung angezeigt, wurde am 30. 4. 1943 enthauptet – »nach fünf härtesten Monaten in der Hinrichtungszelle«. Bei Schwester Gabrielle Angeline van Hallen, einer belgischen Sœur de la Charité, 1942 von einem Sondergericht verurteilt, wurde das Todesurteil in Zuchthausstrafe umgewandelt. Sie wurde von Gefängnis zu Gefängnis geschleppt und überlebte.

Die ersten deportierten Schwestern, von denen das vorliegende Buch berichtet, sind evangelische Diakonissen von Kaiserswerth, ein Geschwisterpaar jüdischer Herkunft aus Ungarn. Das Mutterhaus tat das Menschen-

* Mit Vorwort von Kardinal Bea und Gesamtaufstellung der durch das nationalsozialistische Regime in Deutschland und im besetzten Europa umgekommenen Klosterfrauen 1939–1945: Personalien – Verfolgungsvorgang – Tod – Polnische Klosterfrauen, die frühzeitig durch Verfolgungsmassnahmen gestorben sind – Verwundete Klosterfrauen aus Polen – Zwangsarbeit polnischer Nonnen – Nonnen, die das Konzentrationslager überlebt haben (S. 156–241).

¹ S. o. S. 99 f.

^{1a} Vgl. FrRu XVIII/1966, S. 145 f.

mögliche, Pastor von Lüttichau fuhr eigens nach Berlin zu Eichmann. Es gelang nicht, die Schwestern vor der Deportation zu bewahren. Sie kamen nach Theresienstadt, Erna, die jüngere, von dort nach Auschwitz. Die ältere, der es verwehrt wurde, die Schwester zu begleiten, kehrte nach Kriegsende ins Mutterhaus zurück. Bei den bekannten Christen jüdischer Herkunft in Holland um Edith Stein wird noch einmal dokumentarisch belegt, dass es ausdrücklich der Protest der holländischen Bischöfe gegen die Verfolgung der Juden war, der ihr Schicksal besiegelte². Aktenvermerk des SS-Gruppenführers Dr. Harster vom 30. 7. 1942: »Da die katholischen Bischöfe sich – ohne beteiligt zu sein – in die Angelegenheit eingemischt haben (Protest von allen Kanzeln gegen die Deportation von Juden) werden nunmehr sämtliche katholischen Juden noch in dieser Woche abgeschoben².«

Unter den so »Abgeschobenen« waren neben Edith Stein und anderen aus Deutschland nach Holland Emigrierte fünf Geschwister Löb, zwei Nonnen, drei Mönche, alle dem Trappistenorden angehörig³.

Von der französischen Nonne Mutter Elisabeth Rivet, die ihre Mitgefangenen »Seele von Ravensbrück« nannten, »deren Lächeln alle erhellte« (S. 101), erfahren wir, dass sie »in der Welt Kusmina Karawajewa hiess und eine russische Dichterin war«. (S. 99) Am Karfreitag 1945 ging sie anstelle einer jungen Mutter in den Tod.

Wie unter den Priestern, so waren es auch unter den Klosterfrauen in weit überwiegender Zahl polnische Menschen, die der nationalsozialistische Terror auszulöschen trachtete. Es finden sich darunter Fälle von ausgesuchter Grausamkeit (S. 121). »Mit Hitlers Überfall auf Polen am 1. 9. 1939 begann der Leidensweg von Hunderten von Ordensschwestern. Erschiessungen, Vergasungen in Auschwitz, Drangsalierungen in anderen Konzentrationslagern, Bombardierungen während der Pflegetätigkeit und Misshandlungen brachten ihnen den Tod.« (S. 106).

Von den polnischen Frauenorden scheinen die »Franziskanerinnen der Familie Mariens« besonders hart gelitten zu haben. Noch im August 1944 wurden 44 Schwestern, viele junge darunter, nach Ravensbrück verschleppt. Die Schwestern hatten in der Kriegs- und Besatzungszeit 1939/45 hingebend gearbeitet. Sie hatten sich auch um Hilfe für die verfolgten Juden bemüht.

² Vgl. u. a. dazu: Robert M. W. Kempner: Edith Stein und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend. Die Enthüllungen über die NS-Verbrechen in Holland vor dem Schwurgericht in München. Freiburg i. Br. 1968 Herder-Bücherei Nr. 308: »... In Wahrheit war die Rückstellung bestimmter Gruppen keine sichere Alternative gegenüber der tödlichen Verschickung nach dem Osten ... In heimtückischer Weise wurde das Prioritäten-System dazu benutzt, um das Bewusstsein eines gemeinsamen Schicksals unter den Juden zu verdrängen und in einzelnen die Hoffnung zu erwecken, sie würden vielleicht als letzte der langen Reihe doch nach der Invasion der Alliierten noch mit dem Leben davorkommen« (S. 82). — »In einer weiteren Vernehmung von Harster vom 9. 2. 1966 kommt auch klar zum Ausdruck, dass das gesamte Rückstellungsprogramm nichts anderes war als ein aus politischen und polizeilichen Gründen geschaffenes System von Mordprioritäten. Die den verschiedenen Gruppen angehörigen Juden kamen sämtlich nacheinander an die Todesreihe ...« (S. 156). — »In der Chefbesprechung des Reichskommissars vom 17. Juli 1942, der üblichen Freitagssitzung, kam die Angelegenheit [Rückstellung getaufter Juden] erneut zur Sprache. Der Reichskommissar erklärte dabei, dass eine bleibende Ausnahmestellung für die christlichen Juden von ihm nicht beabsichtigt war und dass »nachdem alle anderen Juden abgeschoben sein werden, bei nächstbesther Gelegenheit, die politisch passt, auch die letzten christlichen Juden deportiert werden sollten ...« (S. 87).

³ Vgl. dazu: Der Todesweg der Trappisten Löb, in: R. M. W. Kempner: »... Zwei von Hunderttausend« (s. o. Anm. 2), S. 118 f. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

In ihren Kinderheimen konnten sie einige hundert jüdische Kinder verbergen*. (S. 151).

Wer sich die ungeheuren Leiden des polnischen Volkes und seiner Eliten vor Augen hält*, wundert sich nicht mehr, dass die polnische Kirche einen blühenden geistlichen Nachwuchs hat. Es fällt einem das Wort vom Blut der Märtyrer aus der alten Zeit ein.

Angela Rozumek, Freiburg i. Br.

LOTTE PAEPCKE: Ich wurde vergessen. Bericht einer Jüdin, die das Dritte Reich überlebte. Mit einem aktuellen Nachwort. Herderbücherei Band 733. Reihe ... besonders für Leserinnen. Freiburg 1979. Verlag Herder. 128 Seiten.

Als dieser Bericht 1953 mit dem Titel »Unter einem fremden Stern« im Verlag der Frankfurter Hefte zum ersten Mal erschien¹, war es zu früh: Die Deutschen standen noch zu sehr unter dem Schock der jüngsten Vergangenheit, um am besonderen Schicksal dieser Frau Anteil zu nehmen. Man muss sich beklommen fragen, ob es heute nicht – trotz des »aktuellen Nachworts« – bereits zu spät ist für einen Text, der Situationen heraufbeschwört, die dem jüngeren Leser kaum noch vorstellbar, geschweige denn verständlich sind: Wer von ihnen weiss noch, was eine »privilegierte Mischehe« war? Dennoch verdient das schmale Buch grösste Aufmerksamkeit, nicht nur bei »Leserinnen« und auch nicht nur als eine Seite Geschichtsunterricht. Die mit einem »Arier« verheiratete Jüdin – in Freiburg geboren, in Freiburg daheim – zeigt in der Darstellung ihres Lebens im »Dritten Reich« so viel Feingefühl, so grossen poetischen Sinn, solche Meisterschaft im Umgang mit der deutschen Sprache, so viel Heimatliebe, dass ihre Verbannung aus der »deutschen Volksgemeinschaft« um so mehr als das erscheint, was es war: als brutaler und bösartiger Unsinn. Ihr religiöses Empfinden und die ungebrochene Kraft ihres im Kern unverletzlichen Wesens kennt die Dankbarkeit gegenüber denjenigen Christen, die wirklich als solche an ihr handelten. Doch bleibt ihr undogmatisches Judentum davon unberührt, weil ihr demütiger Stolz es ihr verbietet, das aufzugeben, um dessentwillen sie durch unverdientes Leid ein für allemal geadelt wurde.

Paulus Gordan, Beuron/Salzburg

¹ Vgl. in (Freiburger) Rundbrief V, Nr. 19/20, S. 34 r.

LUDWIG VOLK: Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Band II, 1935–1945*, Reihe A: Quellen, Band 26 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Mainz 1978. Matthias-Grünwald-Verlag. XXXVI und 1170 Seiten.

Drei deutsche Bischöfe gelten bis heute als besondere Repräsentanten des katholischen Widerstandes gegen die nationalsozialistische Gewaltherrschaft: Clemens Augustin von Galen aus Münster (1933–1946), Konrad von Preysing aus Berlin (1936–1952), beide wegen ihrer besonderen Verdienste 1946 mit der Kardinalswürde bedacht, und Kardinal Michael von Faulhaber, Erzbischof von München und Freising (1917–1952). Faulhaber wird immer wieder der unerschrockene Kämpfer gegen das verbrecherische NS-Regime genannt, der sich mutig einsetzte für die Rechte der katholischen Kirche und für die Menschenrechte, besonders auch für die im Dritten Reich grausam verfolgten Juden.¹

* Zu Bd. I, 1917–1934 vgl. in FrRu XXVII/1975, S. 141 ff.

¹ Der Einsatz von Erzbischof Dr. Conrad Gröber, auch als Caritasreferent des deutschen Episkopats, für die Juden, insbesondere in der Zeit der Deportationen, bedarf einer späteren Darstellung (Anm. G. Luckner).

Im besonderen Rampenlicht der Öffentlichkeit stand der aus dem Unterfränkischen stammende Faulhaber, seitdem er 1917 den bischöflichen Stuhl von Speyer mit dem von Bayerns Metropole München vertauschte und Vorsitzender des bayerischen Episkopats wurde. Recht bald war deutlich, dass an seinem Amt und an seiner ausserordentlichen Persönlichkeit vorbei Kirche, Staat und Gesellschaft in Deutschland nicht geleitet und gestaltet werden konnten. Das kam seit Beginn der dreissiger Jahre auch über den Raum Bayerns hinaus ins öffentliche Bewusstsein, als Faulhaber klare Positionen bezog zum Nationalsozialismus, zur Machtergreifung Hitlers, zum Reichskonkordat von 1933 und zu den Praktiken der neuen nationalsozialistischen Regierung. Von seinem distanzierenden und ablehnenden Verhältnis der NSDAP gegenüber machte der Kardinal keinen Hehl. Bereits im November 1930 bezeichnete er den Nationalsozialismus auf der Diözesansynode von München-Freising als Häresie, die mit der christlichen Weltanschauung nicht in Einklang zu bringen sei (L. Volk, Akten Faulhabers I, S. 513). In vielen Predigten gab er dieser seiner Überzeugung Ausdruck und ging mit NS-Willkürmassnahmen gegen Kirche und Recht scharf ins Gericht. Nicht zuletzt diese Predigten prägten im Volke sein Bild. Die vielen Gehässigkeiten der Nazis gegen den sie oft zurechtweisenden Kirchenmann halfen noch, die Vorstellung von Faulhaber als dem unerschrockenen Widerstandskämpfer zu festigen. Der Geschichtswissenschaft konnte dieses lebendige Bild, diese Vorstellung von Faulhaber allein nicht genügen. Um zu einer besseren Kenntnis und zu einem vertieften Verständnis des Mannes zu kommen, genügten ihr auch nicht die diversen vorliegenden Veröffentlichungen von oder über Faulhaber. Ihr dringendes Desiderat war eine umfangreiche »Faulhaber-Akten-Publikation«. Dieses Arbeitsmaterial liegt inzwischen vor. Dem Bearbeiter Ludwig Volk SJ gebührt der uneingeschränkte Dank dafür, dass er 1975 den umfangreichen 1. Band der »Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945« vorlegte und bereits 1979 den abschliessenden 2. Band, der das Dezennium von 1935 bis 1945 zum Inhalt hat, folgen liess. Die 962 in den Bänden 1 und 2 vorgelegten Dokumente aus dem in München aufbewahrten und inventarisierten Nachlass Faulhabers bieten eine hervorragende Möglichkeit, konkreteres und gesicherteres Wissen über den Kardinal und seine Zeit zu gewinnen. An das nach einleuchtenden Kriterien tendenzlos ausgewählte und übersichtlich dargebotene Quellenmaterial lassen sich viele historisch relevante Detailfragen stellen, so z. B. auch die Frage nach dem aktenmässig belegbaren und kritisch überprüfbareren Einsatz des kämpferischen Kirchenmannes für die von den Nazis entrechteten und millionenfach zu Tode geschundenen Juden. Nimmt man die schon oben zitierte weithin vertretene Meinung, dann war Faulhabers Eintreten gerade auch für die Juden besonders stark. Ihren Nährquell hat diese Auffassung wohl vor allem in den sehr beachteten vier Adventspredigten des Kardinals von 1933, die wenig später in hoher Auflage unter dem Titel »Judentum – Christentum – Germanentum« im Druck erschienen und auf eine so grosse Resonanz stiessen, dass das verunsicherte NS-System die Broschüre sofort mit dem Verbot belegte. Die ständigen Schikanen der »Braunhemden« gegen das Weltjudentum und seine schwarzen und roten Bundesgenossen«, besonders manifest geworden in der »Kristallnacht« vom November 1938 und den gleichzeitigen Ausschreitungen gegen das von Kardinal Faulhaber bewohnte erzbischöfliche Palais in München (L. Volk, Akten

Faulhabers II, S. 604–609) verdichteten noch den Eindruck.

Nüchterner jedoch und behutsamer urteilt L. Volk, wenn er schreibt, das Eintreten Faulhabers »für die durch Boykott und Berufsverbot diskriminierten jüdischen Mitbürger« sei »hinter den begründeten Erwartungen mancher Kleriker und Laien« zurückgeblieben (L. Volk, Akten Faulhabers I, p. LXXI). Seine Aussage belegt Volk mit Dokumenten aus dem 1. Band der »Akten Faulhabers«. Der vorliegende 2. Akten-Band ermöglicht eine erneute Überprüfung der Urteile über Faulhaber durch Sichtung und Wertung des dargebotenen Quellenmaterials. Von den nach Nummern 504 aufgenommenen Dokumenten der Jahre 1935 bis 1945 kommen 18 auf das Thema Juden oder jüdisch zu sprechen. Mit den Judenproblemen im Dritten Reich befassen sich davon direkt höchstens 8. Die übrigen 10 tangieren eher Randprobleme, z. B. den von den Bischöfen 1935 eingebrachten Protest gegen die gesetzliche Bestimmung, katholische Kinder jüdischer »Rasse« aus den katholischen Schulen zu nehmen und in jüdische Sammelschulen zu geben (Nr. 502), oder die katholische Zurückweisung der NS-Propaganda, das Christentum vertrete »eine Judenmoral« (Nr. 659, 711 und 822) und, die Katholiken seien eine staatsfeindliche und kriegstreiberische unheilige Allianz mit dem Weltjudentum, den Freimaurern und den Bolschewiken eingegangen (Nr. 650, 678 und 750a), oder sie nennen nur beiläufig den Begriff Juden oder jüdisch, z. B. die Statistik, laut der 1941 0,2 % der Bevölkerung Bayerns »Glaubensjuden« waren (Nr. 829). Einen relativ grossen Raum nimmt bei Kardinal Faulhaber der Schutz und Beistand für die Katholiken jüdischer Herkunft ein. Er wendet sich 1936 mit Nachdruck dagegen, dass die Bischöfe dem Ersuchen des Reichskirchenministeriums nachkommen und genaues statistisches Material über die Konversionen von Juden zur katholischen Kirche liefern. Für ihn hat die Umfrage den Zweck, »für neue antisemitische Massnahmen Material zu sammeln«. Dem noch Hilfe zu leisten, haben die Bischöfe »wahrhaftig keinen Anlass«. Sie dürfen keinen Glaubensgenossen »an die antisemitischen Feinde ausliefern« (Nr. 570). Wohl noch unter dem Eindruck der antijüdischen Ausschreitungen von 1938 und gedrängt von der polizeilichen Vorschrift, dass »Nichtarier« den deutschen Boden in kürzester Zeit verlassen mussten, setzte sich Kardinal Faulhaber seit März 1939 für die Auswanderung der Katholiken jüdischer Herkunft nach Brasilien und Argentinien ein. Umfangreich sind seine Bemühungen, möglichst viele Visa für die Verfolgten zu erhalten. Er schaltet dazu Kardinal Bertram aus Breslau ein und vor allem auch den ihm persönlich befreundeten Papst Pius XII., der seinerseits zur Erreichung des Zieles grosse Anstrengungen besonders bei der brasilianischen Regierung unternahm (Nr. 757, 759, 761, 765, 766, 777). Aus den Schreiben ist ehrliches Bemühen zu ersehen und die herbe Enttäuschung des Kardinals über Nordamerika, »das unerbittlich an seiner Jahresquote« für Einwanderer festhält, so dass von den jetzt unmittelbar bedrohten rund 200 000 Katholiken »nichtarischer« Abstammung die ersten erst in 3 oder 4 Jahren in die USA auswandern können. Grosser Erfolg war dem kirchlichen Bemühen auch in Südamerika nicht beschieden. Weltliche Behörden verschleppten in skandalöser Weise die Bearbeitung der 3 000 für »nichtarische« christliche Laien beantragten Visa.

Die seit 1941 einsetzende Eskalation der Judenverfolgung bleibt in Band 2 der »Akten Faulhabers« unerwähnt. War dieses Schweigen Unwissenheit, Hilf- und

Ratlosigkeit oder Resignation? Faulhaber schwieg nicht so, wie es der Aktenband vermuten lassen könnte. Empört schrieb er z. B. am 13. 11. 1941 an Kardinal Bertram, die Deportationen der Juden glichen den Transporten der afrikanischen Sklavenhändler (L. Volk, Akten Faulhaber I, p. LXXV, Anm. 5). Leider fand dieser Brief keine Aufnahme in die Akten-Publikation. Der Brief allein hätte sicher nicht darüber hinwegtäuschen können, dass der ansonsten so unerschrockene Faulhaber in der Judenfrage weniger gesprochen hat als wohl notwendig und möglich gewesen ist. Der Brief hätte aber etwas zeigen können von dem, was der Kardinal spürte und dachte. Das gut und genau zu kennen, scheint für jede Beurteilung sehr wichtig. Kardinal Faulhaber hat über sein Schweigen zu den angeschnittenen Problemen nachgedacht. In seinen Aufzeichnungen vom 30. und 31. März 1943 sinnt er über »das Schlagwort: Warum treten die Bischöfe nicht auf? Warum reden die Bischöfe nicht?«. Er sieht zum Sprechen keine Chance. »Responsum: Wir können den Gegnern der Kirche keinen grösseren Gefallen tun, als jetzt grosse Kanonen auffahren. Jetzt, wo man in Schwierigkeiten steckt, würde sofort die Geschichte vom Dolchstoß wieder aufleben« (Nr. 983). Bleibt nicht hier Kardinal Faulhaber bei Vordergründigem stehen?

Negative Reaktionen und daraus resultierende schwere Nachteile für seine Kirche lassen es ihm angeraten sein, »keine grossen Kanonen aufzufahren«. Wusste er wirklich, was er nicht anprangerte? Kardinal Faulhaber wusste um die Deportationen und auch um Morde an Juden. Das ganze Ausmass der Schrecken und der Katastrophe blieb ihm bis 1945 verborgen, im Grunde war es für ihn, der zutiefst an Recht und Gerechtigkeit glaubte, im Innern auch nicht fassbar. Für diese Annahme bieten die gut edierten Faulhaber-Akten keinen direkten Beweis. Die Gesamtheit des vorgelegten Materials lässt jedoch eine Persönlichkeit erkennen, die zumindest die Charakterstärke besessen hätte, zu sprechen, sei es gelegen oder ungelegen, wenn sie sich wegen ganzer Kenntnis der Dinge vor ihrem Gewissen verpflichtet gefühlt hätte, solches zu tun². L. Volk gebührt für seine geleistete Arbeit Dank und Anerkennung. Das Thema »Katholische Kirche und Nationalsozialismus« wird ohne Hinzuziehung der edierten »Akten Faulhabers« nicht mehr zu behandeln sein.

Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Mainz

² Auch hat Kardinal Faulhaber, soweit als möglich, sich persönlich für die Hilfstätigkeit für die verfolgten Juden damals eingesetzt, vgl. o. Anm. 1 (Anm. G. Luckner).

MARC CHAGALL: Die Glasfenster von Jerusalem. Das Werk erschien in englischer Sprache unter dem Titel »The Jerusalem Windows« bei George Braziller Inc., New York 1967. 2. Aufl. Einführung von Jean Leymarie. Freiburg-Basel-Wien 1975. 120 Seiten mit 48 Farbtafeln und 24 einfarbigen Vorzeichnungen. Grossformat.

Das Buch interpretiert die zwölf grossen Glasfenster, die Marc Chagall für die Synagoge der Universitäts-Klinik Jerusalem in den Bergen von Judäa schuf. Sie symbolisieren die 12 Stämme Israels. Das Buch erzählt die Geschichte der Entstehung der Fenster und lässt auch die einzelnen Arbeitsphasen zu jedem Fenster verfolgen. Die Wiedergabe der Fenster und ihrer Bilderwelt vermittelt einen tiefen Eindruck und regt zu immer neuem Schauen an (u. a.: Levi: »Sie mögen Jakob lehren deine Satzungen und Israel dein Gesetz« Dt 33, 10 (S. 39 ff.)). G. L.

ANWAR EL-SADAT: Unterwegs zur Gerechtigkeit. Auf der Suche nach Identität: Die Geschichte meines Lebens.

Wien-München-Zürich 1978. Fritz Molden Verlag. 399 Seiten. 27 Abb.

Das Buch ist aus dem Amerikanischen von Johannes Eidlitz übersetzt. Der Titel der amerikanischen Ausgabe, zum Unterschied von der deutschen, heisst ganz schlicht: »in search of identity«, d. h. auf der Suche nach Identität. Es ist nicht klar, was den Übersetzer veranlasst, die deutsche Ausgabe mit dem bedeutungsschweren Titel: »Unterwegs zur Gerechtigkeit« zu versehen. Man merkt es dem Buch an, dass es nicht aus dem arabischen Original übersetzt ist. Möglicherweise liegt darin der Grund für manche Holperigkeiten der deutschen Übersetzung.

Dem Buch ist das Motto »Um der Liebe zum Frieden willen« vorangeschickt. Dieses Motto klingt im ganzen Buche durch: Sadat ist der Mann des Friedens. Das Buch informiert »Alle Einkünfte des Autors aus der Veröffentlichung dieses Buches fliessen einem Komitee zu, das sich der sozialen, kulturellen und erzieherischen Entwicklung des Dorfes Mit Abu-el-Kom, Ägypten, widmet«. Dieses Dorf ist Geburts- und Heimatort Sadats.

Das Buch ist in 10 Kapitel aufgeteilt, jedes erzählt von einer wichtigen Lebens- und Entwicklungsetappe Sadats. Jeder dieser Zeiträume ist von besonderer Bedeutung für die überraschende und im besonderen Licht schillernde Persönlichkeit dieses grossen Ägypters.

Sehr aufschlussreich sind Kapitel I, III, VI, VII, VIII und IX. Das erste Kapitel: »Von Mit Abu-el-Kom ins Gefängnis der Fremden« führt ein in Sadats Kindheit, Jugend und militärische Ausbildungszeit wie auch in seine frühe politische Aktivität, die im Gefängnis endet.

Das wohl eindrucksvollste Kapitel ist das dritte Kapitel, benannt: »Die Befreiung des »Selbst – Zelle 54««. Psychologische und ganz allgemein menschliche Fragen erheben sich anhand seiner Lektüre. Nach Meinung des Autors gibt es die Antwort auf seinen Charakter und seine unabhängige Haltung den Fragen des Lebens gegenüber.

Kapitel VI – »Die Machtlosigkeit der Macht – Ägypten unter Nasser von Juli 1956 bis Juni 1967« zeigt die komplizierte Persönlichkeit Nassers, seine von Sadat gesehenen und beklagten Fehler. Hingegen führen Kapitel VII – »Zwischenspiel – Kampf ums Überleben« und Kapitel VIII – »Die zweite Revolution« in die von Sadat bewirkte Änderung der sozialen und politischen Verhältnisse Ägyptens ein. Die Namen der Kapitel deuten das Geschehen an.

Das neunte Kapitel – »Der Oktoberkrieg« zeigt die Verwirklichung der bereits im dritten Kapitel angedeuteten Möglichkeiten des »Selbst«.

Der Leitfaden des Buches ist in der Einleitung gegeben: die völlige Identifizierung des Präsidenten Sadat mit Ägypten und in seinen Worten: »Es ist die Geschichte meines Lebens und zu gleicher Zeit die Geschichte Ägyptens seit dem Jahre 1918. So hat es das Schicksal gefügt.« Diese Identifikation ist fast auf jeder Seite des Buches anzutreffen, und von daher wird es verständlich, dass Präsident Sadat politische und militärische Entscheidungen selbst fällen kann und sie auch als persönliche darstellt. Bei der Ausweisung der Russen im Jahre 1972 spricht er »von meinem Entschluss« (S. 331). Diese Aussage wird zwar gemildert durch: »es war meine und meines Volkes Entscheidung« (S. 332). In der Schilderung des Oktoberkrieges heisst es: »Als ich den Kanal überquerte... von jenem Augenblick bis heute hat mir die Sowjetunion weder Waffen verkauft, um meine Verluste im Krieg wettzumachen... noch hat sie mich mit den notwendigen Ersatzteilen versorgt... (S. 337), damals hätte ich Israels Landesinnere angreifen können –

und Israel wusste, dass ich die notwendigen Waffen hierfür besass (ibid.)«.

Das Schicksal oder der Wille Gottes – was für den gläubigen Mohammedaner dasselbe ist – hat es so gefügt, dass Sadat und die Geschicke Ägyptens, die er in seinen Händen hält, voneinander untrennbar sind. So verstanden sind die Einsichten Sadats im Gefängnis (1942–1944) auch Gottes Fügung. Diese begann mit der Lektüre eines Artikels im »Reader's Digest«, der darauf hinwies, »dass sich zu jeder Zeit im Leben eines Mannes ein Schock einstellen kann, der ihn fühlen lässt, dass alle Zugänge zu ihm blockiert sind, dass das Leben selbst eine Gefängniszelle mit einer ewig versperrten Tür ist. Nun gibt es zu dieser Tür mehr als einen Schlüssel. Zunächst einmal sollte der Mensch klar die Ursache seiner Schwierigkeiten erkennen. Zweitens muss er Glauben besitzen. Glauben bedeutet, Unglück als schicksalsbedingt zu betrachten, das eben ertragen werden muss. Doch sollte eine gezielte Anstrengung folgen, die Konsequenzen zu bekämpfen« (S. 92). Es »ist unser Glaube, dass Gott die Menschen geschaffen hat, um die ihnen bestimmten Rollen zu spielen« (ibid.). »Der Schöpfer ist gnädig, gerecht und liebevoll, weil er alles geschaffen hat: Wenn du ihn zum Freund hast und mit ihm eine Bindung gegenseitiger Liebe eingegangen bist, dann wirst du stets Seelenfrieden besitzen, geschehe was immer . . . Meine Beziehungen zum Universum erhielten neue Gestalt, und Liebe wurde zur Quelle all meiner Taten und Gefühle. Gewappnet mit dem Glauben und vollkommener Seelenruhe bin ich seither selbst durch noch so aufregende Ereignisse niemals mehr erschüttert worden, ob nun im privaten oder im öffentlichen Leben. Liebe hat mich nie im Stich gelassen, Liebe hat stets die Oberhand behalten . . .« (S. 93).

Das klingt nahezu wie das Erlebnis eines Menschen, der zur »reinen Erkenntnis« gelangt ist und Satori erlangt hat. Die Bestätigung dafür kann vielleicht in der Erfahrung Sadats gesehen werden: »Der Mensch kann, das habe ich gelernt, Zeit und Raum überwinden« (S. 97). »Während meines Aufenthaltes in Zelle 54 wurden meine materiellen Bedürfnisse immer geringer, zugleich begannen auch die Bande, die mich an die materielle Welt fesselten, eine nach der anderen von mir zu fallen« (S. 101). »Einmal von den engen Grenzen des Selbst mit seinen weltlichen Leiden und kleinlichen Empfindungen befreit, wird der Mensch in eine neue, bisher unentdeckte Welt, die weiter und reicher ist, hinüberschreiten« (ibid.).

Hier scheint eine Erfahrung vorzuliegen, die jedem Zen-Buddhist-Schüler vorschwebt, zu welcher Sadat, wie er schreibt, durch das »Leid« gelangt ist. »Als mein individuelles Wesen sich mit der grösseren Wesenheit alles Kreatürlichen vereinigte, wurde mein Ausgangspunkt die Liebe zur Heimat, nämlich Ägypten, die Liebe zu allem Seienden, die Liebe zu Gott« (S. 103).

Das frühe Mannesalter Sadats war bereits von dem Gedanken und den Taten zur Befreiung Ägyptens vom englischen Joch beseelt. Er gründete Geheimorganisationen und sympathisierte mit solchen, welchen dasselbe oder ein ähnliches Ziel vorschwebte. Lange nach seiner Befreiung aus Zelle 54 und seiner Erleuchtung gehörte Sadat einer Organisation an, deren Mitglieder er im »Gebrauch von Handgranaten ausgebildet« hat (S. 72). Sadat gehörte zur Führung dieser Geheimorganisation, die sich häufig im Café »Astra« traf. »Dort beschlossen wir . . . Amin Osman zu beseitigen, der in der Regierung von Nahas ab dem 4. Februar 1942 Finanzminister gewesen war . . . Am 6. Januar 1946 wurde das Urteil vollstreckt« (ibid.). Während des Attentats, so berichtet Sadat, »sass

ich in einem nahe liegenden Caféhaus«. Nachher »bestieg ich eine Strassenbahn und fuhr nach Kubri-el-Kubbeh in mein Haus zurück« (S. 73).

Das Buch ist eine wahre Fundgrube für das Verständnis des Charakters Sadats und der Vorgänge im Ägypten Nassers und Sadats. Seine Lektüre ist für Staatsmänner, Politiker und Diplomaten unerlässlich.

Dr. Yehiel Ilisar, Jerusalem

MARTIN HAUSER: Shalom al Israel. Aus den Tagebüchern eines deutschen Juden, 1929–1967. Bonn 1980. Hrsg.: Bundeszentrale für politische Bildung. Schriftenreihe der Bundeszentrale f. polit. Bildung. Bd. 159. 333 Seiten. (Erweiterte Auflage des 1975 erschienenen Bandes: Martin Hauser, Auf dem Heimweg. Aus den Tagebüchern eines deutschen Juden, 1929–1945. Schriftenreihe der Bundeszentrale f. polit. Bildung, Bd. 109¹).

Die ersten zwei Drittel auch dieses sehr beachtenswerten Buches, die 3. Auflage des ersten, 1975 erschienenen Bandes¹, sind das dritte Drittel des hier neu vorliegenden 2. Bandes von 1945–1967. Auch der zweite Teil des Buches basiert wiederum auf genauer Wiedergabe der beeindruckenden, sich auch durch ihre Unmittelbarkeit auszeichnenden Tagebuchaufzeichnungen.

Sie vermitteln dem Aussenstehenden einen Eindruck über die Bewältigung der vor der Staatsgründung vorhandenen, riesengrossen innenpolitischen, menschlichen und sozialen Probleme (wie u. a. unbegrenzter Einwanderung, der Reorganisation, des Aufbaus von Industrie und Landwirtschaft nach Mandatsende, der Reorganisation des Schulsystems und Bildungswesens).

Diese eindrücklichen Tagebuchaufzeichnungen, die Jahre hindurch angesichts immer wieder neuer, gefährlicher Situationen davon zeugen, dass es um Sein oder Nichtsein geht, erhellen, was der Begriff »Sicherheit« zusammen mit tiefem, berechtigtem Misstrauen gegenüber einer solchen Umwelt bedeutet.

Erläuterungen, ein Historischer Überblick 1933–1967 und eine Teilkarte Israels zum Tagebuch beschliessen diese unbestechliche, hoffnungsvolle Chronik. G. L.

¹ Vgl. FrRu XXVI/1976, S. 98 f.

HANS KÜHNER (Text) / DAVID HARRIS (Fotos): Karten Werner Stuck. Israel. Ein Reiseführer durch dreitausend Jahre. 3. Aufl. Olten–Freiburg i. Br. 1977. 519 Seiten.

Eine ganze Kulturgeschichte im Format eines Reiseführers – ein Reiseführer, den zu lesen sich lohnt, auch wenn man noch nicht im Heiligen Land gewesen ist. Das Buch ist flüssig geschrieben; die einzelnen Kapitel lesen sich wie Teile eines Geschichtsromanes. Dabei wird eine Fülle von Informationen vermittelt; die Erfahrung und die Belesenheit des Autors spiegeln sich darin wider. Plastisch tritt die weltpolitische Bedeutung dieses Landes hervor. Und es wird deutlich, dass eine einzigartige Verbundenheit des jüdischen Volkes mit diesem Land besteht, dem die Bibel den Namen Israel gegeben hat.

Das reichhaltige Bildmaterial in Schwarz-Weiss-Manier von David Harris unterstützt geschickt die Darstellung. Hilfreich sind die beigelegten Tabellen der verschiedenen Königshäuser des Volkes Israel, eine Liste der römischen Prokuratoren der Jahre 6 bis 66 nach der Zeitrechnung und eine Liste der Kreuzfahrerkönige von Jerusalem.

Wolfgang Wirth, Duisburg

WOLFGANG E. PAX: Auf den Spuren des Paulus. Olten/Freiburg i. Br. 1977. Walter Verlag. 224 Seiten.

Ein grossformatiger Bildband, der in derselben Reihe und Aufmachung erschien wie die »Die Heiligen Stätten«¹, »Aus der Wüste brachen sie auf«² und »Die Propheten«³. Alle diese Bände sind in der gleichen Art konzipiert und erstellt: herrliche Bildaufnahmen, dazu ein Text, der sich eng an die Erzählungen der Bibel anschliesst.

Die Bilder, oftmals von einer faszinierenden Farbigeit, sind den verschiedenen Bereichen entnommen: Landschaften, Städte, archäologische Stätten, Bilder aus dem heutigen Israel und aus den Ländern, in die Paulus gekommen ist. Der Anteil der Paulus-Darstellungen aus der Kunst ist dagegen merkwürdig knapp bemessen. Man fragt sich, warum nicht ein paar Beispiele der Paulus-Bilder von der Antike bis heute mit aufgenommen wurden. Zumindest hätte man sich das ein oder andere ganz frühe Bild in diesem Band gewünscht, wozu man z. B. in Rom manches Muster findet.

Der Text beschreibt sach- und fachkundig das Leben des Paulus. Die Quellenlage, wie sie mit den so unterschiedlichen Genera der Paulus-Briefe und der Apostelgeschichte gegeben ist, wird wenigstens knapp charakterisiert. Dann folgt die Darstellung im wesentlichen der Apostelgeschichte, sie bezieht aber die Briefe mit ein. Charakteristisch für diese Paulus-Vita ist auch die relativ starke Berücksichtigung der Profan-Geschichte und der damaligen Literatur, so dass immer wieder im Hintergrund ein farbiges Bild der damaligen Zeit erscheint. Für die Leser des FrRu bleibt anzumerken, wie der Text beginnt: »Ich bin ein Jude, geboren in Tarsus«. Die Verwurzelung des Paulus im Judentum wird nicht bestritten, allerdings werden die Texte der Briefe (Gal, Röm), in denen es z. B. um Gesetz und Erwählung Israels geht, nicht oder nur knapp dargestellt. So sind die »Spuren«, auf denen wir hier Paulus folgen können, mehr die der damaligen Welt als die seiner Theologie. Darin liegt die Bedeutung des Buches, aber auch seine Grenze. Werner Trutwin, Bonn

¹ Vgl. W. E. Pax: Die Hl. Stätten. Auf den Spuren Jesu. In: FrRu XXII/1970, S. 145 f.

² S. u. Anm. 3.

³ Vgl. M. Pearlman: Die Propheten. Auf den Spuren der Rufer Gottes. In: FrRu XXX/1978, S. 160. (Alle Anm. d. Red. d. FrRu.)

MOSHE PEARLMAN: Aus der Wüste brachen sie auf. Auf den Spuren des Moses. Olten und Freiburg i. Br. 1975. Walter-Verlag. 229 Seiten.

Ein prächtiger Bildband, vergleichbar dem Band »Die Propheten – Auf den Spuren der Rufer Gottes«, der vom gleichen Autor stammt (vgl. FrRu XXX/1978, S. 160). Schon seit Jahren geht dieses grossformatige und herrlich aufgemachte Buch seinen Weg. Mehrere Auflagen sind Beweis für den Erfolg. Die meist grossformatigen Farbaufnahmen beeindrucken am meisten. Sie sind folgenden Bereichen entnommen: Archäologie, Museumsstücke, Miniaturen aus kostbaren alten, meist jüdischen Handschriften, Landschaftsaufnahmen, Aktualisierungen aus dem heutigen jüdischen Leben, Grossaufnahmen kleiner Kostbarkeiten und unscheinbarer Wesen der Natur.

Der Text erzählt die Vita des Moses am Leitfaden der Mosebücher, bezieht häufig Einsichten der Archäologie und Geschichte mit ein und ist flüssig geschrieben. Allerdings wird die Archäologie eher nach dem Motto »Und die Bibel hat doch recht« benutzt. Was für den Band über die Propheten zu monieren war, ist auch hier zu konstatieren. Die Schwäche des Buches liegt in der Moses-Darstellung selbst. Der Autor hat die Ergebnisse der Pentateuch-Forschung, die historisch-kritische Methode nur unzulänglich zur Kenntnis genommen. Die verschiedenen Ebenen des Textes, die unterschiedlichen literarischen Ar-

ten, die sich im Pentateuch finden, werden kaum berücksichtigt. Legendarisches, wie z. B. die Kindheitsgeschichte mit der Binsenkörbchenerzählung, wird nicht gekennzeichnet. Die Situation der Israeliten in Ägypten, ihre Zahl und Flucht – all diese Dinge werden heute von den Historikern anders beschrieben, als es hier geschieht (vgl. z. B. Weimar/Zenger: Exodus, Kath. Bibelwerk, Stuttgart). Sympathisch und lehrreich für den christlichen Leser wird dagegen das jüdische Kolorit sein, das der Autor immer wieder seinen Gestalten gibt. Moses erscheint hier als der grosse Befreier und Gesetzgeber seines Volkes. Er führt seine Leute in das Land, das sie bis heute dankbar bewohnen. Werner Trutwin, Bonn

SIMON SCHOON / HEINZ KREMERS: Nes Ammim – Ein christliches Experiment in Israel. Die Originalausgabe erschien unter dem Titel »Nes Ammim – Een christelijk experiment in Israel«. 1976 bei Zomer & Keuning, Wageningen. Übersetzung aus dem Holländischen von Dr. Wolfgang Bunte. Neukirchen-Vluyn 1978. Neukirchener Verlag. 176 Seiten, 27 Fotos.

Dieser Bericht behandelt die Geschichte der im Titel genannten christlichen Siedlung in Israel. Christen aus verschiedenen protestantischen Kirchen und Ländern trafen sich 1960 in Amsterdam zu einer Planungstagung. Die Siedlung wurde 1963 im Nordwesten Israels, 8 km südöstlich von Nahariyya gegründet. Der Name der Siedlung ist entnommen aus Jes 11, 1–5, 10–12 und bedeutet »Zeichen für die Völker«. Die Siedler wollen durch gelebte Solidarität ein Zeichen dafür aufrichten, dass Christen und Juden Brüder sind, verbunden durch den Glauben an den Einen Gott. Sie »wollen solidarisch werden mit dem Judentum im allgemeinen und mit dem Staat Israel im besonderen« (S. 28).

Sinn und Aufgabe von Nes Ammim ist in einer Grundsatzerklärung vom 24. 6. 1970 festgelegt (S. 196). 1978 lebten dort 100 Christen aus Holland, Deutschland, der Schweiz und den USA. Die Atmosphäre lässt viele offene und kritische Gespräche zu. Mit den umliegenden arabischen Dörfern bestehen freundschaftliche Verbindungen. Eine Auswahl von Kapitelüberschriften des Buches lässt die Probleme und Spannungen erkennen, die zu bewältigen waren: Deutsche in Nes Ammim – Ein Zeichen für die Völker – ... Alltag in Nes Ammim – Nicht Mission, sondern Dienst – Brückenbauer – Die Entwicklung geht weiter – Juden und Araber – Jüdische Jugend und ihre Erfahrungen – Ein ökumenischer Versuch – ... Im Urteil der Aussenwelt – Miteinander auf dem Weg zum Reich Gottes – Dokumente ... Man möchte dieses lehrreiche Buch in viele Hände wünschen. G. L.¹

¹ Die Unterzeichnete erinnert sich dankbar an die Gastfreundschaft, die sie in Nes Ammim eines Mittags im Juli 1964 erfahren durfte; auch ist sie dankbar für Besuche, die das Altenheim in Nahariyya (s. u. S. 159 ff.) von den Nachbarn aus Nes Ammim gelegentlich erhält mit so manchen Spenden dort gezüchteter Rosen. (Die wirtschaftliche Grundlage ist in Nes Ammim auch Rosenzucht und Avocado-Anbau.)

Bibliographische Notizen

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, B 22/79, 2. Juni 1979. S. 3–37 (Bonn, Bundeszentrale f. politische Bildung). Diese Ausgabe, die vor allem für die Pädagogen unter den Lesern des FrRu empfehlenswert ist, enthält vier Beiträge zum Thema »Nationalsozialismus«: Alfred Krink fordert, dass heutigen Schülern die NS-Epoche erfahrbar gemacht werden muss, wenn wir ein tiefergehendes Verständnis erwecken wollen. Er plädiert dafür, Einblick in den NS-Alltag zu ermöglichen, damit für die

Schüler nacherlebbar wird, was damals geschehen ist. Davon verspricht er sich wohl zu Recht eine nachhaltigere Wirkung als von einer stärkeren Anhäufung historischen Wissens. In einem zweiten Beitrag behandelt *Harald Kästner* das Thema mehr von der Erlasslage her, während *Anton Pelinka* in seinem Aufsatz dem Weiterleben der NS-Ideologie im heutigen Leben und Denken nachgeht. Am Ende des Heftes entfaltet *Helmut Dahner* einige Überlegungen, warum Holocaust so wirksam die Judenvernichtung in die Erinnerung gebracht hat und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Man kann das nützliche Heft kostenlos bei der Bundeszentrale für politische Bildung erhalten.¹ Werner Trutwin, Bonn

¹ In 5300 Bonn 1, Berliner Freiheit 7.

BULLETINS DES LEO BAECK INSTITUTS. Neue Folge. 16./17. Jg. Nr. 53/54 (Tel Aviv 1977/78).

In dieser Nummer veröffentlicht Rivka Horwitz aus den Archivalien des Leo-Baeck-Instituts in New York »Adele Rosenzweigs Jugenderinnerungen« (133–146). Die Mutter Franz Rosenzweigs¹ schrieb diese Erinnerungen an ihre eigene Kindheit und Jugend für ihren Sohn nieder, als dieser 1922 unheilbar erkrankte. Man möchte über den lebendigen und köstlichen Bericht, der einen Einblick in das Kasseler emanzipierte Judentum des ausgehenden 19. Jahrhunderts gibt, Goethes »Wie das Wort dort so kostbar war, weil es ein gesprochen Wort war« setzen.

In derselben Nummer findet sich von dem 1979 verstorbenen Herausgeber des Bulletins, Rabbiner Dr. *Hans Tramer*, ein Aufsatz »Eduard Strauss und seine Freundschaft mit Franz Rosenzweig und Martin Buber« (147–148). Eduard Strauss war der lebendige Anlass, dessentwegen Rosenzweig nach Frankfurt ging und dort das Freie Jüdische Lehrhaus gründete.

Auf beide Veröffentlichungen soll hier auch deshalb aufmerksam gemacht werden, weil sie in eine Rosenzweig-Bibliographie gehörten, die zu erstellen aus vielen Gründen ein Anliegen wäre. Bernhard Casper, Freiburg i. Br.

¹ D. i. Edith Scheinmann-Rosenzweig, vgl. o. S. 31 ff.

CHRISTOPH KLESSMANN: Gegner des Nationalsozialismus. Zum Widerstand im Dritten Reich. In: »Aus Politik und Zeitgeschichte« (s. o.), B 46/79, 17. November 1979, Seite 25–37.

Aus der Zusammenfassung dieses informationsreichen Beitrages¹ bringen wir zur Begriffsklärung das Folgende:

»Der Begriff Widerstand wird in der Literatur häufig ohne nähere Reflexion über die in ihm steckenden Abgrenzungs- und Legitimationsprobleme verwandt...

Erstens muss Widerstand stets auf die Entwicklung des NS-Herrschaftssystems bezogen werden. Auf diese Weise kommen die konkreten politisch-institutionellen und sozialen Voraussetzungen der jeweiligen Träger von Widerstand in den Blick. Widerstand stellt sich damit als zeitliche Stufenfolge dar, in der schliesslich eine potentielle Einheit von Arbeiterbewegung, Kirchen, bürgerlich-militärischen Gruppen und Résistance in den besetzten Ländern sichtbar wird.

Zweitens ist zur Bestimmung von Widerstand das subjektive Moment unerlässlich, das über reaktives Verhalten und Verteidigung von Eigeninteressen hinaus auf ein gesellschaftliches Ganzes gerichtet ist und damit Widerstand als tendenziellen Lernprozess zwischen unterschiedlichen Gruppen verstehen lässt.

Drittens ist nach inhaltlichen Vorstellungen im Sinne eines Grundkonsenses der Widerstand tragenden Gruppen

¹ *ibid.*, 3. U.-Seite.

zu fragen... In diesem Sinne liesse sich Widerstand im Dritten Reich verstehen als bewusster Versuch, dem Regime in einem für seine Ideologie und die Etablierung und Erhaltung seiner Herrschaft wichtigen Bereich in den Arm zu fallen, und zwar von einem Wertsystem her, das dem nationalsozialistischen entgegenstand und das zugleich auch die blosser Verteidigung der eigenen oder Gruppenexistenz im Sinne der Herstellung von elementarer Gerechtigkeit und Menschenwürde zu überschreiten forderte.«

G. L.

NATIONALSOZIALISMUS IM UNTERRICHT. Empfehlung des Zentralrats der Juden in Deutschland und der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft im DGB. Frankfurt a. M. 1980. 23 Seiten.

Dieses nützliche Heft, das auf einer gemeinsamen Tagung der beiden Herausgeber erarbeitet wurde, enthält ein didaktisches Konzept zur Behandlung des Nationalsozialismus im Unterricht. Ferner bietet es eine detaillierte Gliederung des Themenkomplexes »Nationalsozialistische Diktatur«. 9 grössere Komplexe werden dabei vorgestellt, zu jedem Quellen, AV-Medien und Anmerkungen angegeben, aber leider nicht beigegeben. Der Lehrer muss sich die Materialien selber besorgen – was oft schwierig sein dürfte. Immerhin erhält er hier eine reiche Fülle von Anregungen, aus denen er umsichtig für seinen Unterricht auswählen kann.

Werner Trutwin, Bonn

KONRAD REPGEN: Pius XI. zwischen Stalin, Mussolini und Hitler. Zur vatikanischen Konkordatspolitik der Zwischenkriegszeit. In: »Aus Politik und Zeitgeschichte« (s. o.), B 39/79, 29. September 1979, Seite 3–23.

Aus der Zusammenfassung¹ zu dem o. a. Beitrag bringen wir zum Verständnis von Konkordatsverhandlungen folgenden Auszug:

»... Besonders viele Konkordate hat Pius XI. (1922 bis 1939) abgeschlossen; er hat sie ohne Rücksicht auf die innere Staatsform der Vertragspartner angestrebt. Zweck der Konkordate war die Optimierung der Seelsorgebedingungen, Mittel dazu die völkerrechtliche Garantie der institutionellen Unabhängigkeit der Kirche...

Unter diesem pastoralen Aspekt waren die von Stalin erreichbaren Konzessionen zu gering, so dass die vatikanisch-sowjetrussischen Verhandlungen im Dezember 1927 abgebrochen wurden. Dagegen konnte die Kirche in ihren Verträgen mit Mussolinis Italien (1929) und Hitlers Deutschland (1933) so viel eigenes Selbst durchsetzen, dass diese – von der Kirche her gesehen – zwar nicht idealen, aber besterreichbaren Vertragsabschlüsse verantwortet werden konnten...

In Italien ging es nie um Leben und Tod der Kirche. Trotz der Krisen von 1931 und 1938 konnte die Kirche hier ihre unabhängige Position in starkem Masse wahren...

Anders in Deutschland. Das Reichskonkordat war jedoch der vertragsrechtliche Ausdruck der Nicht-Anpassung, der Nicht-Gleichschaltung der katholischen Kirche im Dritten Reich. Es konnte selbstverständlich den Kirchenkampf nicht verhindern, zwang das Regime aber, diesen in der für den Katholizismus günstigsten und für Hitler ungünstigsten Form führen zu müssen, als permanente Rechtsverletzung, die als solche in der Enzyklika »In brennender Sorge« (1937) vor der Weltöffentlichkeit angeprangert worden ist. Das Reichskonkordat war also ein nützliches Verteidigungsinstrument und trug dazu bei, dass die Kirchlichkeit der deutschen Katholiken auch im Dritten Reich intakt blieb...«²

G. L.

¹ *ibid.*, U.-S. 4.

² Vgl. dazu auch in: Erwin Keller: Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit. Ca. 432 Seiten, erscheint im Herbst 1980 im Verlag Herder, Freiburg i. Br. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

16 Aus unserer Arbeit

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)*

Das Altenwohnheim ist für aufgrund der Nürnberger Gesetze Verfolgte nicht jüdischen Glaubens bestimmt. Es handelt sich dabei um in Israel Eingewanderte des deutschen Kulturkreises aus den Ostblockländern. Meist sind dies katholische Frauen, die in der NS-Zeit jüdische Kinder und Männer, Letztüberlebende, retteten, mit ihnen die Verfolgung durchstanden, nach dem Krieg die Geretteten heirateten und schliesslich mit ihnen nach Israel kamen. Alle Bewohner des Heimes sind derzeit über 80 Jahre alt. Nach langen, schweren Jahren haben sie endlich eine Geborgenheit in dem Heim gefunden und erstmals wieder ein eigenes Zimmer.

Das Haus¹ bietet 20 Insassen Heimat. Alle haben eine gemeinsame Vergangenheit während der Zeit der Vernichtung. Der Grundgedanke dieses Hauses ist: soviel Privatinitiative wie möglich und sowenig Hilfestellung als nötig. Der Träger des Heimes ist ein gemeinnütziger israelischer Verein mit jüdischen und christlichen Mitgliedern.

Die finanzielle Hilfe zur Errichtung des Heimes leisteten der vom Bonner Bundesfinanzministerium verwaltete Hilfsfonds für die durch die Nürnberger Gesetze Betroffenen nicht jüdischen Glaubens (HNG-Fonds) und die deutschen katholischen Bischöfe über den Deutschen Caritasverband sowie die Allgemeine Treuhand Organisation für die Betroffenen nicht jüdischen Glaubens (ATO)².

Gertrud Luckner

* Vgl. dazu: FrRu XXVII/1975, S. 147 ff., ibid.: XXVIII/1976, S. 137 f.; XXIX/1977, S. 159 f.; XXX/1978, S. 188 f.

¹ S. u. S. 160, Abb. 1 u. 2.

² Körperschaft des ö. Rechts, die der Hilfe für NS-Verfolgte diente; vgl. auch ibid. XXIX, S. 159, Anm. 1.

*

Im folgenden bringen wir einen Erlebnisbericht von stud. phil. et theol. Judith Mayer:

Israel – einmal ganz anders!

Vor wenig mehr als einem Jahr wurde einer meiner grossen Träume Wirklichkeit. Ich hatte es geschafft: Allen Zweifeln und unheilversprechenden Zukunftsprognosen zum Trotz hatte ich mein ordentliches Studentenleben aufgegeben, mein Studium bis auf weiteres unterbrochen, meinen Rucksack gepackt und mir die Freiheit erkämpft, von der ich mir erhoffte, dass sie mir meinen Weg ein bisschen deutlicher weisen würde.

Nur wenig konkrete Vorstellungen hatte ich über meinen Israelaufenthalt. – Ich wollte Hebräisch lernen, ja – aber wie und wo? Nach anfänglichen Schwierigkeiten hatte ich Glück, ich bekam einen Ulpan-Platz in einem Kibbuz in der Nähe von Haifa und verbrachte dort lernend und arbeitend sechs schöne, unbeschwerte Sommermonate. Während dieser Zeit fand ich Kontakt zur hebräischsprechenden katholischen Gemeinde in Haifa, deren Gemeindegliedern, deren theologischer Ansatz und deren Arbeit mich immer mehr anzogen. Sechs Monate Kibbuzleben sind wohl für eine nicht zum Kibbuznik geborene Europäerin genug, zum Hebräischlernen jedoch zu wenig – so war ich froh und dankbar um das Angebot der hebräischsprechenden Gemeinde, in Nahariyya im Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen als Volontärin mitzuhelfen und gleichzeitig einen weiterführenden Hebräischkurs in Nahariyya zu besuchen.

Den Umzug vom Kibbuz nach Nahariyya trat ich mit gemischten Gefühlen an – was würde mich wohl erwarten: abgeschobene alte Menschen, die ohne Trost und Hoff-

nung, alleingelassen mit der stummen Bitte, Er möge einen bald heimholen, vor sich hinvegetieren, ein Altersheim, das durchaus europäischen Ansprüchen genügt, das die äussere Armseligkeit überwunden hat und dabei innerlich verarmt?

Nun, trotz aller Befürchtungen fiel es mir nicht schwer, mich in Nahariyya wohl zu fühlen. Das Haus, 50 Meter vom Meer entfernt¹, hell, gemütlich und schön, lädt dazu ein – aber mehr als das war es die Atmosphäre im Haus, die mich gleich einschloss in ein Netz von Wärme, Herzlichkeit und Daheimsein.

Das äussere Elend war gross – eingewandert aus dem ehemaligen Oberschlesien, Polen, Rumänien, Ungarn . . ., die Eingewöhnungsschwierigkeiten nie ganz überwunden, als Christen sich doch nie ganz zu Hause fühlend, Sprache und Mentalität immer als fremd empfindend, träumen sie traurige Träume von der Heimat, Familie und Freunden. Blind, gelähmt oder altersschwach hat kaum einer mehr die Kraft zum Ausgehen.

Und doch: man lebt! – Es sind die kleinen Dinge, die Zeichen der Menschlichkeit, die das Leben hier lebenswert machen: ein Lächeln, ein bisschen gutmütiger Spott über allzuviel Wehwehchen, der besonders liebevoll gedeckte Tisch, ein besonders grosses Stück Kuchen, wenn halt Herz und Beine gar nicht mehr mitmachen wollen, Kakao am Shabat anstatt des gewohnten Tees . . .

Nicht dass man, vom gleichen Schicksal geschlagen, in einem Altersheim, das Modellcharakter für Israel hat², zufriedener, in Eintracht und Frieden leben würde – im Gegenteil, tägliche Reibereien, Streitigkeiten und Nörgeleien rühren oft an die Grenzen der Geduld; aber ist es nicht eben das, was das Menschsein, das Leben eben auch ausmacht, was davor hütet, in stumpfer Gleichgültigkeit zu versinken, dahinzuvegetieren?

Für mich wurde jeder Tag sinnvoller und reicher durch die Erfahrung, an einem fremden Ort so angenommen zu werden, nicht in erster Linie für das, was ich tat, sondern für das, was ich war. Ich lernte die kleinen Dinge schätzen, meine Anwesenheit war allen wichtig, die Arbeit, die ich leisten konnte, war gering.

Die Weihnachtszeit rückte näher. Weihnachten – weit weg von meiner Familie, von meinen Freunden, von Wäldern, Bergen und Schnee? Unvorstellbar! – Und doch, es wurde Weihnacht, einmal ganz anders. Weit weg vom gewohnten Rummel und entnervender Hektik, wurde es ganz leise, vorsichtig, als könne etwas zerbrechen, Weihnachten. » . . . dem Wunder leise wie einem Vogel die Hand halten«, das war Advent, eine schöne, gesegnete Zeit. Wir freuten uns alle auf das Fest – wir erwarteten Frau Dr. Luckner, ihren in ihrem Haus nun nach Renovation und Einzug ersten Besuch³, mit dem das Haus eingeweiht werden sollte. In der Nacht, in der sie ankam, zwei Tage vor Weihnachten, erlitt Valentina, mit eine der ersten Heimbewohnerinnen, einen Schlaganfall: Gelähmt lag sie im Krankenhaus; wir wussten, sie wartet auf den Tod. Es war sicher nicht leicht zu sehen, ja zu spüren, wie nah Schmerz und Freude, Tod und Leben beieinanderliegen, ein Fest zu feiern, und dennoch, es wurde für uns alle Weihnachten: Die ganze Gemeinde war zu unserem Weihnachtsgottesdienst eingeladen. Unser »Saal« war zu klein, so viele hatten wir nicht erwartet. Pater Daniel Rufeisen

¹ Vgl. u. S. 160, Abb. 2.

² Als solches ist es vom israelischen Sozialministerium anerkannt.

³ Vgl. Besuch am 25. 1. 1977, in: FrRu XXVIII/1976, S. 138, Legende zur Abb.

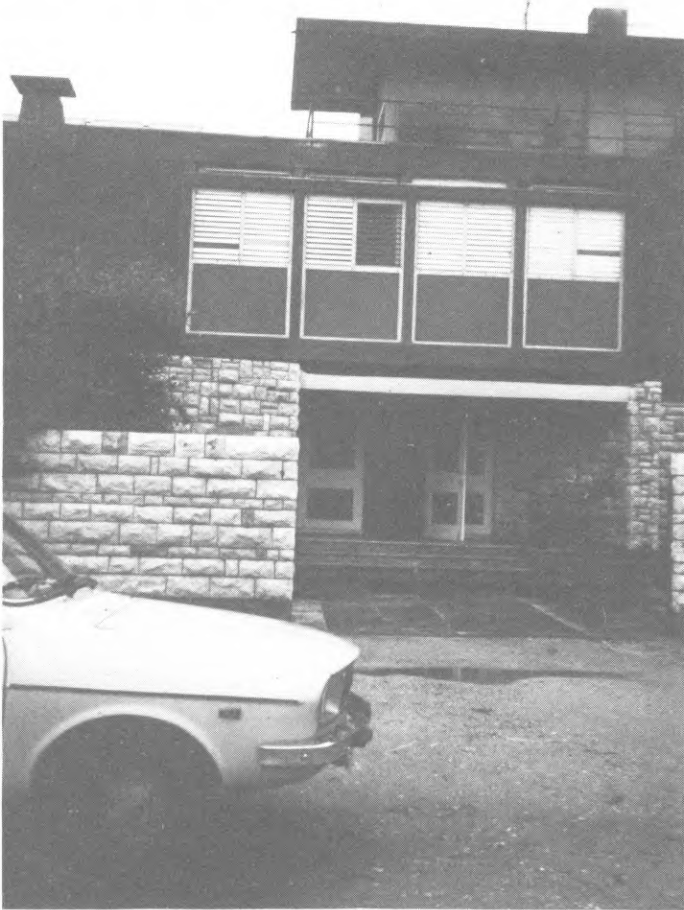


Abb. 1: Vorderseite des Altenwohnheimes Henrietta-Szold-Strasse 24 (vgl. FrRu XXX/1978, S. 188 f.; ebda. XXVIII/1976, S. 188)

Abb. 2: Rückseite mit Garten, an der Rückseite entlanglaufende Terrasse, abgeteilt jeweils für jedes Appartement (s. Abb. 1. Etage)



Abb. 3: Ausblick auf den Strand und weit über das Mittelmeer, nach links gen Rosh Hanikra, den 7 km nördlich liegenden weissen Klippen an der Libanongrenze, nach rechts gen Bucht von Haifa



Abb. 4: Im Vordergrund Bewohner mit einigen Helfern; zweite Reihe von oben, Zweiter von rechts Daniel Rufeisen OCD

Abb. 5: Elischewa Hemker (links), für das Heim verantwortlich, mit ihrer aus Münster zu Besuch weilenden Mutter und Gertrud Luckener (Mitte)



hielt den Gottesdienst in vier Sprachen – wie ein Funke sprang die Frohbotschaft von einem zum anderen: Das Wort ist Fleisch geworden, Er ist uns neugeboren – ob wir nun 80 oder 20 Jahre alt sind! Die Freude war ansteckend – alles wehmütige Zurückblicken auf die vergangenen Feste in der Heimat, im Familienkreis, alle Schwermut war vergessen –, wir waren eine Familie, auch wenn wir nicht einmal eine gemeinsame Sprache hatten. Frau Dr. Luckner freute sich, ihr Haus so zu sehen, die reife Frucht langer Arbeit, und wir freuten uns mit ihr. Am ersten Weihnachtsfeiertag sollte das Haus nun endlich offiziell eingeweiht werden. Viele prominente Nahariyyaner waren gekommen⁴, staunend und sicher alle ein wenig stolz bewunderten sie, was in aller Stille in den letzten Jahren hier entstanden war. Ein halbes Jahr verbrachte ich in Nahariyya – eine glückliche, erfüllte Zeit⁵. Auf die häufig gestellte Frage, wie man es so lange alleine unter so alten Leuten aushält, kann ich nur antworten: Es liegt nicht an mir, es liegt an der Atmosphäre, am Geist, der im Hause weht, an jenen, die nicht vergassen, dass über aller äusseren Schönheit und Bequemlichkeit die Menschlichkeit steht.

Judith Mayer, Freiburg i. Br./Villingen

⁴ Dazu auszugsweise kurz aus dem Bericht der in Tel Aviv erscheinenden Wochenausgabe der deutschsprachigen Tageszeitung »Israel Nachrichten« Nr. 1835, vom 11. 1. 1980: »Gertrud-Luckner-Haus in Nahariyya. Ein Elternhaus in Nahariyya, das für nicht jüdische Geschädigte des Nazismus bestimmt ist – oder, wie es offiziell heisst: »für Christen, die unter den Nürnberger Gesetzen gelitten haben«, wurde in diesen Tagen offiziell eingeweiht.

Das Heim am Meeresstrand trägt den Namen einer verdienstvollen Frau: ... (sie) liess es sich nicht nehmen, persönlich bei der Einweihung anwesend zu sein ... Die Vizebürgermeister Izchak Reichenthal und Dov Gruber überbrachten die Glückwünsche der Stadtverwaltung Nahariyya. Das Haus steht unter der offensichtlich tatkräftigen Leitung von Frau Elischewa Hemker. Unter den Gästen war auch Pater Daniel Rufeisen. — Erich M. Lehmann«

⁵ Am Ende des Sommersemesters 1980 fährt Judith Mayer (wieder als Volontärin) für die Ferien nach Nahariyya in das Heim. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

*

Das Heim hat noch finanzielle Sorgen. Infolge bei der Renovation zunächst nicht bestehender Mehrkosten (u. a. Sicherheitsvorkehrungen) sind nun noch Schulden vorhanden. Auch hat das Heim keine selbstzahlenden Bewohner. Die Aufzunehmenden: Christen, NS-Geschädigte hohen Alters bzw. gebrechlich, Sozialfälle, waren nie in der Lage, z. B. eine Versicherung abzuschliessen. Selbstzahler würden das 4- bis 5fache zahlen. Hinzu kommt, dass sie Sozialhilfe erst 6 Monate nach Einzug der laufenden Kosten aus den Ämtern, verspätet, erhalten. Die Inflationsrate ist ausserordentlich gross (vgl. FrRu XXX, S. 189 f.). – Es fehlen auch noch Haushaltsgegenstände, die in Israel sehr teuer sind.

Auf die von einer Helferin aufgebene untenstehende Offerte in »Die Zeit«¹ gingen und gehen uns sehr erfreuende Spenden zu.

Wir danken allen Spendern – auch denen, die ohne diesen Bezug spendeten, von Herzen. Es bestehen aber noch immer erhebliche Schulden und Bedürfnisse. Daher wären wir für weitere Hilfe ausserordentlich dankbar.

Etwaige Schreiben erbitten wir an:

FREIBURGER RUNDBRIEF

Postfach 420, 7800 Freiburg i. Br.

Der Deutsche Caritasverband hat für das Altersheim ein Treuhandkonto errichtet. Spenden sind erbeten an:

Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br.

Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926-755

Mit Vermerk: ALTERSHEIM ISRAEL

Gertrud Luckner

¹ Derselben Ausgabe mit der Offerte in »Die Zeit« vom 14. 2. 1980 entnehmen wir aus dem Beitrag »Die Bürgschaft«: »... das Gericht belegte im Kölner Judenmordprozess gegen Lischka und andere den angeklagten ... Bürgermeister Ernst Heinrichsohn mit einer höheren Strafe, als die Ankläger gefordert hatten (sechs Jahre wegen Beihilfe an Mord von 70 000 französischen Juden). Dann erliess ein Oberlandesgericht Haftbefehl wegen Fluchtgefahr, was zuvor der Kölner Richter verneint hatte. Schliesslich sammelten Bürgstädter Bürger für ihr inzwischen freiwillig zurückgetretenes Oberhaupt 200 000 Mark als Kautions ...

Die Bürgschaft, der ein Gericht entsprach, ist in Ordnung. In Unordnung ist, dass noch immer kaum einer der Bürgstädter Bürger das Urteil gegen ihren »Ehemaligen« akzeptieren will ... Und in Unordnung ist vor allem dies: 200 000 Mark für den einen Schuldigen, aber keinen Pfennig auch nur für eines der Opfer, das überlebte, keine einzige Mark zum Beispiel als Spende für ein jüdisches Altersheim [bzw. für wegen Hilfe für Juden vom NS Verfolgte].«

In: »Die Zeit« vom 14. 2. 1980 (s. o.):

10 Bürger brachten 200 000 DM Kautions für Heinrichsohn (Lischka-Prozess) auf!

Wo sind BÜRGER, die 200 000 DM für die OPFER aufbringen?

20 Christen (aus deutschen Gebieten) im Altenwohnhelm Gertrud Luckner Nahariyya, Israel, brauchen das Geld! Menschen, die in dunklen Zeiten aus familiären oder freundschaftlichen Gründen Juden halfen. Sie setzten ihr Leben ein, damit unser Name nicht ganz und gar zugrunde ging. Jetzt sind sie übriggeblieben, allein? Sie brauchen unsere Hilfe!



Spenden bitte an: Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br., Postscheckkonto Nr. 79 26-755, Vermerk: Altersheim Israel (Spendenquittung sofort).

* * *

Wie bereits im FrRu XXIX/1977, S. 161, angekündigt, hat Herr Vikar *Hansjörg Rasch* in St. Peter bei Freiburg i. Br. seine Ausbildung inzwischen abgeschlossen und steht nach seiner Vikarszeit in einer Pfarrei ab August 1980 als hauptamtlicher Mitarbeiter dem Freiburger Rundbrief zur Verfügung.

17 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

<i>Aus den Psalmen leben:</i> D. gemeinsame Gebet v. Kirche u. Synagoge neu erschlossen	109
<i>Hermann Barth:</i> Die Jesaja-Worte in d. Josiazeit. Israel u. Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation d. Jesajaüberlieferung	109
<i>Hermann Barth / Odil Hannes Steck:</i> Exegese d. AT, Leitfaden d. Methodik; Arbeitsbuch f. Proseminare, Seminare u. Vorlesungen. 8., neu bearb. Aufl.	109

<i>A. Baudis / D. Clausert / V. Schliski / B. Wegener (Hrsg.)</i> unter Mitarb. v. K. Geyer / F.-W. Marquardt: Richte unsere Füße auf d. Weg d. Friedens. Helmut Gollwitzer z. 70. Geburtstag [s. u. Ib, IIa, III, IV]	144
<i>Gerhold Becker:</i> Theologie i. d. Gegenwart, Tendenzen u. Perspektiven	110
<i>G. Biemer u. a.:</i> Freiburger Leitlinien. Theolog. u. anthropolog. Grundlegung von Lehr- u. Lernprozessen über d. Verhältnis Christen Juden (Reihe »Lernprozess Christen Juden«, Bd. 2) [s. u. IIa]	110

	Seite		Seite
<i>Martin Buber / Franz Rosenzweig</i> : Verdeutschung der Schrift. Die Schrift [s. u. Ib]	133	<i>W. Trutwin / K. Breuning / R. Mensing</i> : Zeichen der Hoffnung. Unterrichtsw. f. d. kath. Rel.-Unterricht d. Sekundarstufe I. Jgstufe 9/10 [s. u. IIa]	128
<i>Martin Buber</i> : Eine Bibliographie seiner Schriften 1897 bis 1978. Zusammengest. v. Margot Cohn / Rafael Buber [s. u. Ib, IIa, IIb, IV]	133	<i>Hans Wildberger</i> : Jesaja. 1. Teilband Jes 1–12. Bibl. Kommentar AT Bd. X, 2., verb. Aufl.	128
<i>Die Bibel</i> . Einheitsübersetzung, Herder 1980	35	<i>Hans Walter Wolff</i> : Die Hochzeit d. Hure. Hosea heute	129
	Anm. 5		
<i>Willehad P. Eckert / H. H. Henrix (Hrsg.)</i> : Jesu Jude-Sein als Zugang z. Judentum. E. Handreichung f. Religionsunterricht u. Erwachsenenbildung (Aachener Beiträge 6) [s. u. Ib, IIa]	147	Ib Jüdische Geschichte und Judentum	
<i>Peter Fiedler</i> : Das Judentum im kath. Religionsunterricht. Analyse – Bewertung – Perspektiven (Reihe: Lernprozess Christen Juden) [s. u. Ib, IIa]	111	<i>Gedalyahu Alon</i> : Jews, Judaism and the Classical World, Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud	130
<i>H. Gollwitzer</i> : Befreiung z. Solidarität. Einführung in d. Ev. Theologie [s. u. Ib, IIa]	147	<i>Leo Baeck Institute</i> : Bulletin 16/17, 53/54 (Tel Aviv 1977/78). R. Horwitz: Adele Rosenzweigs Jugenderinnerungen	158
<i>Jacob Haberman</i> : Maimonides and Aquinas [s. u. IIa]	134	<i>Hermann Bahr</i> : Der Antisemitismus. Ein internat. Interview. Hrsg. Hermann Greive [s. u. IIa, IV]	131
<i>M. Hengel</i> : Zur urchristl. Geschichtsschreibung	112	<i>A. Bandis / D. Clausert / V. Schlisli / B. Wegener (Hrsg.)</i> unter Mitarbeit v. K. Geyer / F.-W. Marquardt: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer z. 70. Geburtstag [s. u. Ia, IIa, III, IV]	144
<i>Günter Krinetzki</i> : Jakob und wir. Exegetische u. motivgeschichtl. Beobachtungen zu d. Texten d. Jakobs-geschichte. In Zusammenhang m. Walter Kettler [s. u. IIa]	113	<i>Jack Bemporad (Ed.)</i> : A Rational Faith, Essays in Honor of Levi A. Olan	131
<i>Rollin Kearns</i> : Vorfragen z. Christologie I. Morphologische u. Semasiologische Studie z. Vorgeschichte e. christolog. Hoheitstitels	114	<i>H. H. Ben-Sasson (Hrsg.)</i> : Geschichte d. jüd. Volkes	131
<i>Urs Köppl</i> : D. deuteronomistische Geschichtswerk u. s. Quellen	114	<i>Martin Buber / Franz Rosenzweig</i> : Verdeutschung der Schrift. Die Schrift [s. u. Ia]	133
<i>E. Kogon / J. B. Metz / Elie Wiesel u. a.</i> : Gott nach Auschwitz. Dimensionen d. Massenmordes am jüdischen Volk [s. u. Ib, IIa, III]	148	<i>Martin Buber</i> : Eine Bibliographie seiner Schriften 1897 bis 1978. Zusammengestellt v. Margot Cohn / Rafael Buber [s. u. Ia, IIa, IIb, IV]	133
<i>Hans-Joachim Kraus</i> : Theologie d. Psalmen. Bibl. Kommentar, AT Bd. XV/3	116	<i>H. Croner / Leon Klenicki (Hrsg.)</i> : Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness [s. u. IIa]	146
<i>James A. Loader</i> : Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152) [s. u. Ib, IIa]	117	<i>W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hrsg.)</i> : Jesu Jude-Sein als Zugang z. Judentum. Handreichung f. Religionsunterricht u. Erwachsenenbildung [s. u. Ia, IIa]	147
<i>Eduard Lohse</i> : Grundriss d. ntl. Theologie, 2. Aufl.	118	<i>Peter Fiedler</i> : Das Judentum im kath. Religionsunterricht. Analyse – Bewertung – Perspektiven [s. u. Ia, IIa]	111
<i>Johann Maier</i> : Jesus von Nazareth in d. talmudischen Überlieferung. Erträge d. Forschung. Bd. 82 [s. u. Ib, IIa]	119	<i>David Flusser</i> : Das Erlebnis, ein Jude zu sein	145
<i>Friedrich-Wilhelm Marquardt / Albert Friedlander</i> : Das Schweigen d. Christen u. d. Menschlichkeit Gottes [s. u. IIa, III]	150	<i>Martin Gilbert</i> : Final Journey, The Fate of the Jews in Nazi Europe [s. u. III]	152
<i>Rudolf Mosis</i> : D. Buch Ezechiel 1. Teil, 1, 1–20, 44	120	<i>H. Gollwitzer</i> : Befreiung z. Solidarität. Einführung in d. Ev. Theologie [s. u. Ia, IIa]	147
<i>Gotthold Müller (Hrsg.)</i> : Israel hat dennoch Gott zum Trost. Festschrift f. Schalom Ben-Chorin [s. u. Ib, IIa, IV]	150	<i>Dietmar Goltschnigg</i> : Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«	133
<i>Franz Mussner</i> : Traktat über d. Juden [s. u. IIa]	37	<i>Joseph Gutmann (Hrsg.)</i> : The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in christian, islamic and jewish art [s. u. IIa, IV]	134
<i>Peter v. d. Osten-Sacken (Hrsg.)</i> : Israel im chr. Gottesdienst. Predigten – Ansprachen – Begegnungen [s. u. Ib, IIa]	121	<i>Jacob Haberman</i> : Maimonides and Aquinas [s. u. Ia, IIa]	134
<i>W. Pannenberg</i> : Die Bestimmung d. Menschen	121	<i>H. H. Henrix</i> : Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen [s. u. IIa]	135
<i>Wolfgang E. Pax</i> : Auf d. Spuren d. Paulus [s. u. IV]	156	<i>Rivka Horwitz</i> : Buber's Way to »I and Thou«. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures »Religion als Gegenwart« [s. u. E. Scheinmann-Rosenzweig sowie IIa u. S. 158]	135
<i>Moshe Pearlman</i> : Aus d. Wüste brachen sie auf. Auf d. Spuren d. Moses [s. u. IV]	157	<i>Nehemiah Kalomiti</i> : The War of Truth. Ed. by P. Doron	136
<i>Athanasius Polag</i> : Fragmenta Q. Textheft z. Logienquelle	122	<i>Steren T. Katz</i> : Jewish Ideas and Concepts	137
<i>Bo Reicke / Leonh. Rost (Hrsg.)</i> : Bibl.-Histor. Handwörterbuch, Bd. IV: Reg. u. histor.-arch. Karte	123	<i>Eugen Kogon / J. B. Metz / Elie Wiesel u. a.</i> : Gott nach Auschwitz. Dimensionen d. Massenmordes am jüd. Volk [s. u. Ia, IIa, III]	148
<i>Rolf Rendtorff (Hrsg.)</i> : Arbeitsbuch Christen u. Juden. Zur Studie der EKD [s. u. Ib, IIa]	151	<i>Gertrud Kolmar</i> : Eine jüd. Mutter	137
<i>Alwin Renker</i> : Die Tora bei Maleachi. Freiburger Theol. Studien. Bd. 112	124	<i>Heinz Kremers</i> : Judenmission heute? [s. u. IIa]	149
<i>Konrad Rupprecht</i> : Der Tempel v. Jerusalem. Gründung Salomos od. jebusit. Erbe? [s. u. Ib, IV]	125	<i>Michael Krupp</i> : Ein Psalm von d. »Bindung Isaaks« [s. u. IIa]	146
<i>Edward Schillebeeckx</i> : Christus u. d. Christen. Die Geschichte e. neuen Lebenspraxis	126	<i>Werner G. Kümmel u. a. (Hrsg.)</i> : Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit	138
<i>Helga Sorge / Siegfried Vierzig</i> : Handbuch Religion I. Sekundarstufe II	126	<i>Leo Landman (Hrsg.)</i> : Messianism in the Talmudic Era, selected with an Introduction by Leo Landman [s. u. IIa, IIb]	138
<i>P. Stuhlmacher / H. Class</i> : Das Evangelium v. d. Versöhnung in Christus	127	<i>Daniel J. Lasker</i> : Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages [s. u. IIa]	139
<i>Abrascha Stutschinsky</i> : Die Bibel f. Kinder erzählt [s. u. IIa]	127	<i>James A. Loader</i> : Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152) [s. u. Ia, IIa]	117
<i>Werner Trutwin / Klaus Breuning</i> : Wege d. Glaubens. Unterrichtswerk f. d. kath. Religionsunterricht d. Sekundarstufe I. 2. Jgstufe 7/8 [s. u. IIa]	128		

Seite		Seite
	<i>Joh. Maier: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung</i> [s. u. Ia, IIa]	149
119	<i>Gotthold Müller (Hrsg.): Israel hat dennoch Gott zum Trost. Festschrift f. Schalom Ben-Chorin</i> [s. u. Ia, IIa, IV]	113
	<i>Peter von der Osten-Sacken (Hrsg.): Israel im chr. Gottesdienst. Predigten – Ansprachen – Begegnungen</i> [s. u. Ia, IIa]	146
	<i>Jacob J. Petuchowski: Es lehrten unsere Meister. Rabbinische Geschichten</i>	Anm. 3
	<i>Rolf Rendtorff (Hrsg.): Arbeitsbuch Christen u. Juden. Zur Studie der EKD</i> [s. u. Ia, IIa]	138
	<i>Hermann Röhrs / Ernst Meyer: Die pädagogischen Ideen Martin Bubers</i> [s. u. IIa, IIB]	121
	<i>Joseph R. Rosenbloom: Conversion to Judaism from the Biblical Period to the Present</i>	139
	<i>Edith Rosenzweig: »Adele Rosenzweigs Jugenderinnerungen«</i> [s. u. R. Horwitz]	117
	<i>Konrad Rupperecht: Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusit. Erbe?</i> [s. u. Ia, IV]	119
	<i>Günter Stemberger: Das klassische Judentum. Kultur u. Geschichte d. rabbinischen Zeit</i>	150
	<i>Hans Tramer: Eduard Strauss u. seine Freundschaft m. F. Rosenzweig u. M. Buber</i> (in: <i>Bulletins des Leo Baeck Inst.</i>)	145
	<i>Year Book XXIV (Leo Baeck Institute) Bd. XXII/1977; XXIII/1978; XXIV/1979. – Publikationen</i> (Leo Baeck Institute) aus 2 Jahrzehnten, 1977	150
		37
		121
		151
		140
		127
		128
		128
		143
		110
		131
		144
		133
		146
		147
		147
		147
		111
		147
		134
		134
		145
		135
		135
		148
		150
		163

IIa Christlich-jüdische Beziehungen

	<i>Paul Gerhard Aring: Christl. Judenmission. Ihre Geschichte u. Problematik, dargestellt u. untersucht am Beispiel d. evang. Rheinlandes m. Vorw. v. Eberh. Bethge</i>	
	<i>G. Biemer u. a.: Freiburger Leitlinien</i> [s. u. Ia]	
	<i>Hermann Bahr: Der Antisemitismus. Ein internat. Interview</i> [s. u. Ib, IV]	
	<i>A. Baudis / D. Clausert / V. Schliski / B. Wegener (Hrsg.) unter Mitarbeit v. K. Geyer / F.-W. Marquardt: Richte unsere Füße auf den Weg d. Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag</i> [s. u. Ia, Ib, III, IV]	
	<i>Martin Buber: Eine Bibliographie seiner Schriften 1897 bis 1978. Zusammenge stellt v. Margot Cohn / Rafael Buber</i> [s. u. Ia, Ib, IIB, IV]	
	<i>Eberhard Busch: Juden u. Christen im Schatten des 3. Reiches. Ansätze zu einer Kritik d. Antisemitismus i. d. Zeit d. Bekennenden Kirche</i> [s. u. III]	
	<i>Helga Croner / Leon Klenicki (Hrsg.): Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness</i> [s. u. Ib]	
	<i>Das Kirchentagstaschenbuch: Nürnberg '79</i>	
	<i>Deutscher Evang. Kirchentag Nürnberg 1979, Dokumente</i>	
	<i>W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hrsg.): Jesu Jude-Sein als Zugang z. Judentum. Handreichung f. Religionsunterricht u. Erwachsenenbildung</i> [s. u. Ia, Ib]	
	<i>Peter Fiedler: Das Judentum im kath. Religionsunterricht. Analyse – Bewertung – Perspektiven</i> [s. u. Ia, Ib]	
	<i>Helmut Gollwitzer: Befreiung zur Solidarität. Einführung in d. Evang. Theologie</i> [s. u. Ia, Ib]	
	<i>Joseph Gutmann (Hrsg.): The Temple of Solomon. Arch. Facts and Med. Trad. in christ., isl. and jew. art</i> [s. u. Ib, IV]	
	<i>Jacob Haberman: Maimonides and Aquinas. A Contemporary Appraisal</i> [s. u. Ia, Ib]	
	<i>F. v. Hammerstein: Chr.-jüd. Dialog in ökumenischer Perspektive</i>	
	<i>H. H. Henrix: Jüdische Liturgie</i> [s. u. Ib]	
	<i>Rivka Horwitz: Buber's Way to »I and Thou«. An Historical Analysis and the First Publication of M. Buber's Lectures »Religion als Gegenwart«</i> [s. u. Ib]	
	<i>Eugen Kogon / J. B. Metz / E. Wiesel u. a.: Gott nach Auschwitz. Dimensionen d. Massenmordes am jüd. Volk</i> [s. u. Ia, Ib, III]	

IIb Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen

	<i>Martin Buber: Eine Bibliographie seiner Schriften 1897 bis 1978. Zusammenge st. v. Margot Cohn / Rafael Buber</i> [s. u. Ia, Ib, IIa, IV]	133
	<i>Leo Landman (Hrsg.): Messianism in the Talmudic Era</i> [s. u. Ib, IIa]	138
	<i>H. Röhrs / E. Meyer: Die pädagogischen Ideen Martin Bubers</i> [s. u. Ib, IIa]	140

III Verfolgung und Widerstand

	<i>Auschwitz als Herausforderung f. Juden u. Christen</i>	152
	<i>Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage z. »Das Parlament« 22/79 (Bonn, 2. 6. 1979) [vgl. u.: Nationalsozialismus]</i>	157
	<i>A. Baudis / D. Clausert / V. Schliski / B. Wegener (Hrsg.) unter Mitarb. v. K. Geyer / F.-W. Marquardt: Richte unsere Füße auf den Weg d. Friedens. Helmut Gollwitzer z. 70. Geburtstag</i> [s. u. Ia, Ib, IIa, IV]	144
	<i>Eberhard Bethge: Kirchenkampf u. Antisemitismus</i>	145
	<i>Eberhard Busch: Juden u. Christen im Schatten d. Dritten Reiches</i> [s. u. IIa]	146
	<i>Jürgen Fangmeier: »Reichskristallnacht« u. vierzig Jahre danach. Erinnerungen u. Reflexionen</i>	145
	<i>Martin Gilbert: Final Journey. The Fate of the Jews in Europe</i> [s. u. Ib]	152
	<i>Benedikta Maria Kempner: Nonnen unter d. Hakenkreuz. Leiden – Heldentum – Tod. Die erste Dokumentation ü. d. Schicksal d. Nonnen im Dritten Reich</i>	152
	<i>Bertold Klappert: Die ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes</i>	144
	<i>Chr. Klessmann: Gegner d. NS. Z. Widerstand im 3. Reich</i>	158
	<i>Eugen Kogon / J. B. Metz / Elie Wiesel u. a.: Gott nach Auschwitz. Dimensionen d. Massenmordes am jüd. Volk</i> [s. u. Ia, Ib, IIa]	148
	<i>Friedrich-Wilhelm Marquardt / Albert Friedlander: Das Schweigen d. Christen u. d. Menschlichkeit Gottes: Gläubige Existenz nach Auschwitz</i> [s. u. Ia, IIa]	150

	Seite		Seite
<i>Nationalsozialismus im Unterricht.</i> Empfehlung d. Zentralrats d. Juden in Deutschland u. d. Gewerkschaft Erziehung u. Wissenschaft [s. u. »Aus Politik u. Zeitgesch.«]		<i>Martin Buber:</i> Eine Bibliographie seiner Schriften 1897 bis 1978. Zusammengest. v. M. Cohn / R. Buber [s. u. Ia, Ib, IIa, IIB]	133
<i>Lotte Paepcke:</i> Ich wurde vergessen. Bericht einer Jüdin, die d. Dritte Reich überlebte	158	<i>Marc Chagall:</i> Die Glasfenster v. Jerusalem	155
<i>Konrad Repgen:</i> Pius XI. zwischen Stalin, Mussolini u. Hitler. Zur vatikanischen Konkordatspolitik der Zwischenkriegszeit. Aus »Politik u. Zeitgeschichte« B 39/79, 29. 9. 1979	153	<i>Anwar El-Sadat:</i> Unterwegs z. Gerechtigkeit. Auf d. Suche nach Identität: D. Geschichte meines Lebens	155
<i>Albrecht Schönherr:</i> Welche unerledigten Aufgaben ergeben sich aus d. Stuttgarter Schulbekenntnis?	144	<i>Jos. Gutmann (Hrsg.):</i> The Temple of Solomon. Arch. Fact and Medieval Tradition in chr., islam. and jewish art [s. u. Ib, IIa]	134
<i>Ludwig Volk:</i> Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. II, 1935–1945	Anm. 2 153	<i>Yehoshafat Harkabi:</i> Das Palästinensische Manifest u. seine Bedeutung	75 Anm. 3
		<i>Martin Hauser:</i> Shalom al Israel. Aus d. Tagebüchern e. dt. Juden, 1929–1967	156
		<i>Hans Kühner / David Harris:</i> Israel. Reiseführer	156
		<i>Gotth. Müller (Hrsg.):</i> Israel hat dennoch Gott zum Trost. Festschrift f. Schalom Ben-Chorin [s. u. Ia, Ib, IIa]	150
		<i>Wolfg. E. Pax:</i> Auf den Spuren des Paulus [s. u. Ia]	156
		<i>Moshe Pearlman:</i> Aus der Wüste brachen sie auf. Auf d. Spuren des Moses [s. u. Ia]	157
		<i>Konrad Rupprecht:</i> Der Tempel v. Jerusalem. Gründung Salomos od. jebusit. Erbe? [s. u. Ia, Ib]	125
		<i>Simon Schoon / Heinz Kremers:</i> Nes Ammim. Ein christl. Experiment in Israel	157
Wie in den vorangegangenen Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter den gleichen Hauptgesichtspunkten, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.			

IV Zionismus und Staat Israel

<i>Hermann Bahr:</i> Der Antisemitismus. Ein internat. Interview [s. u. Ib, IIa]	131
<i>A. Baudis / D. Clausert / V. Schliski / B. Wegener (Hrsg.)</i> unter Mitarb. v. K. Geyer / F.-W. Marquardt: Richte unsere Füße auf d. Weg d. Friedens. Helmut Gollwitzer z. 70. Geburtstag [s. u. Ia, Ib, IIa, III]	144

18 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXI

Standortangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

1 Theol. Grundlagenforschung f. d. Religionsunterricht	Seite 3
I Was kath. Schüler vom Judentum erfahren, Peter Fiedler [s. u. I/2, I/3, I/6]	3
II Erziehung z. chr.-jüd. Dialog in d. plural. Gesellschaft, Günter Biemer [s. o. I/1]	8
2 Zur Erneuerung d. Verhältnisses von Christen und Juden	15
I Beschluss d. Landessynode d. Ev. Kirche im Rheinland, Bad Neuenahr, 11. 1. 1980 [s. u. I/6, I/7, I/9, I/II]	15
II Trennendes u. Gemeinsames, Vortrag auf d. Landessynode, Bad Neuenahr, 7. 1. 1980, R. J. Z. Werblowsky [s. u. I/3, I/6]	17
III Kurzer Kommentar, E. L. Ehrlich [s. u. I/3, I/6]	23
4 Jüd.-christl. Beziehungen nach den Schriften von Cornelius A. Rijk – In memoriam [s. u. I/5, I/6, I/VI]	34
5 Franz Mussner: Traktat für Juden u. Christen, Buchbericht, Clemens Thoma [s. u. I/3, I/6, I/7, I/9, I/12]	37
6 Das NT in jüd. Forschung. Würdigung für Samuel Sandmel, Reinhard Neudecker SJ [s. u. I/3, I/6, I/VI]	39
7 Gerechtigkeit u. Vergebung i. Judentum, Vortrag, J. J. Petuchowski [s. u. I/3, I/6, I/7, I/II]	43
8 Jüdische Existenz u. die Erneuerung d. chr. Theologie, Symposium d. Ev. Akademie Arnoldshain u. d. Bischöfl. Akademie Aachen, H. H. Henrix [s. u. I/3, I/6, I/II]	47

I/2. Katechese

1 Theol. Grundlagenforschung f. d. Religionsunterricht	Seite 3
I Was kath. Schüler vom Judentum erfahren, Peter Fiedler [s. u. I/1, I/3, I/6]	3
II Erziehung z. chr.-jüd. Dialog in d. pluralist. Gesellschaft, G. Biemer [s. u. I/1, vgl. o. I/2]	8

13 Diskussionsforum: Botschaft des Glaubens. Ein kath. Katechismus [s. u. I/III]	Seite 76
--	----------

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

1 I Was kath. Schüler vom Judentum erfahren, Peter Fiedler [s. u. I/1, I/2, I/6]	Seite 3
II Erziehung z. chr.-jüd. Dialog in d. plural. Gesellschaft, G. Biemer [s. u. I/1, I/2, I/6]	8
2 II Zur Erneuerung d. Verhältnisses von Chr. u. Juden: Trennendes u. Gemeinsames. Vortrag, R. J. Z. Werblowsky [s. u. I/1, I/6, I/II]	17
III Kurzer Kommentar, E. L. Ehrlich [s. u. I/1, I/6]	23
3 50 Jahre nach d. Tod von Franz Rosenzweig	
I F. Rosenzweig: Der Mensch u. sein Werk: Briefe u. Tagebücher, Buchbericht, Yehoshua Amir [s. u. I/6]	24
II Eine Theologie der Galut. Zum Gedenken an Franz Rosenzweig, Reinhold Mayer [s. u. I/6]	26
III »Ein tapferes Weib...« Erinnerungen an d. Begegnung mit Edith Scheinmann-Rosenzweig, Doris Rümmele	31
5 Traktat für Juden u. Christen, F. Mussner [s. u. I/1, I/6, I/7, I/9, I/12]	37
6 Das NT in jüd. Forschung. Würdigung f. Samuel Sandmel, Reinh. Neudecker SJ [s. u. I/1, I/6, I/VI]	39
7 Gerechtigkeit u. Vergebung im Judentum, Vortrag, J. J. Petuchowski [s. u. I/1, I/6, I/7, I/II]	43
8 Jüd. Existenz u. d. Erneuerung d. chr. Theologie, Symposium d. Ev. Akademie Arnoldshain / Bischöfl. Akademie Aachen, Bericht, H. H. Henrix [s. u. I/1, I/6, I/II]	47
9 Das Gewissen der verängstigten Welt, Gedenkrede zu Ehren Albert Einsteins, Sala Regina d. Apostol. Palastes, 10. 11. 1979, Carlos Chagas [s. u. I/6]	50
10 Gewissen u. Gedächtnis – Jüd. Geschichte in Deutschland, Vortrag, Otto Küster [s. u. I/6, I/7, I/8, I/9]	53

	Seite
11 Typologie im Werk des Flavius Josephus, Vortrag, David Daube [s. u. I/II] Der Schatz d. Tränen (Schabbat 105b) [s. u. I/15]	59 76
<i>I/5. Ökumene</i>	
4 Jüdisch-christl. Beziehungen nach den Schriften von Cornelius A. Rijk. In memoriam [s. u. I/1, I/6, I/VI]	34
<i>I/6. Christen und Juden</i>	
1 I Was kath. Schüler vom Judentum erfahren, Peter Fiedler [s. u. I/1, I/2, I/3] II Erziehung z. chr.-jüd. Dialog in d. plural. Gesellschaft, G. Biemer [s. o. I/6]	3 8
2 Die Landessynode d. Ev. Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen u. Juden I Der Beschluss, Bad Neuenahr, 11. 1. 1980 [s. u. I/1, I/7, I/9, I/II] II Trennendes u. Gemeinsames, R. J. Z. Werblowsky, 7. 1. 1980 [s. u. I/1, I/3]	15 15
III Kurzer Kommentar, E. L. Ehrlich [s. u. I/1, I/3]	23
3 50 Jahre nach dem Tod von Franz Rosenzweig [s. u. I/3]	24
4 Chr.-jüd. Beziehungen nach den Schriften von C. A. Rijk. In memoriam [s. u. I/1, I/5, I/VI]	34
5 Franz Mussner: Traktat f. Juden und Christen, Buchbericht, Cl. Thoma [s. u. I/1, I/3, I/7, I/9, I/12]	37
6 Das NT in jüd. Sicht, R. Neudecker SJ [s. u. I/1, I/3, I/VI]	39
7 Gerechtigkeit u. Vergebung im Judentum. Vortrag: Kath. Akademie Stuttgart-Hohenheim, J. J. Petuchowski [s. u. I/1, I/3, I/7, I/II]	43
8 Jüd. Existenz u. die Erneuerung d. chr. Theologie: Symposium d. Ev. Akademie Arnoldshain / Bischöfl. Akademie Aachen, H. H. Henrix [s. u. I/1, I/3, I/II]	47
9 Das Gewissen d. verängstigten Welt. Gedenkrede zu Ehren Albert Einsteins, Sala Regina d. Apost. Palastes, Carlos Chagas [s. u. I/3]	50
10 Gewissen u. Gedächtnis. Jüd. Geschichte in Deutschland, Otto Küster [s. u. I/3, I/7, I/8, I/9]	53
<i>I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>	
2 I Landessynode d. Ev. Kirche i. Rhld.: Beschluss [s. u. I/1, I/6, I/9, I/II]	15
5 Franz Mussner: Traktat für Juden u. Christen, Buchbericht, Cl. Thoma [s. u. I/1, I/3, I/6, I/9, I/12]	37
7 Gerechtigkeit u. Vergebung im Judentum, Vortrag, J. J. Petuchowski [s. u. I/3, I/6, I/II] Reinhold Schneider: Stimme der Toten [s. u. I/15]	43 46
10 Gewissen u. Gedächtnis – Jüdische Geschichte in Deutschland, Vortrag, Otto Küster [s. u. I/3, I/6, I/8, I/9]	53
<i>I/8. Verfolgung und Widerstand</i>	
10 Gewissen u. Gedächtnis – Jüdische Geschichte in Deutschland, Otto Küster [s. u. I/3, I/6, I/7, I/9, I/II]	53
<i>I/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>	
2 I Landessynode d. Ev. Kirche: Beschluss [s. u. I/1, I/6, I/7, I/II]	15
5 Traktat f. Juden u. Christen, F. Mussner [s. u. I/1, I/3, I/6, I/7, I/12]	37
10 Gewissen und Gedächtnis – Jüd. Geschichte in Deutschland, Otto Küster [s. u. I/3, I/6, I/7, I/8]	53
<i>I/10. Staat Israel</i>	
12 Israel: Dokumente: Zum Abkommen v. Camp David III Israel u. Westeuropa, Rede Abba Eban, Knesset, 19. 3. 1980 [s. u. I/12]	74
<i>I/12. Deutschland und Israel</i>	
5 Traktat f. Juden u. Christen, F. Mussner [s. u. I/1, I/3, I/6, I/7, I/9]	37
12 III Israel und Westeuropa [s. u. I/10]	74

	Seite
<i>I/14. Juden und Araber</i>	
12 Israel: Dokumente: Zum Abkommen v. Camp David II Autonomie – die Weisheit von Camp David III Aus einem Interview mit Shimon Peres, 4. 7. 1980 IV Botschafter-Austausch Kairo–Jerusalem, 26. 2. 1980	69 73 74
<i>I/15. Erzählungen und erzählende Berichte</i>	
Reinhold Schneider: Stimme der Toten [s. u. I/7] Der Schatz der Tränen (Schabbat 105b) [s. u. I/3]	46 76
<i>I/II. Tagungen</i>	
2 Die Landessynode der Ev. Kirche im Rheinland, Bad Neuenahr, 11. 1. 1980 I Beschluss der Landessynode [s. u. I/1, I/6, I/7, I/9]	15 15
7 Gerechtigkeit u. Vergebung im Judentum, Vortrag, J. J. Petuchowski [s. u. I/1, I/3, I/6, I/7]	43
8 Symposium an d. Ev. Akademie Arnoldshain / Bischöfl. Akademie Aachen, 12. 10. 1979: Jüdische Existenz u. die Erneuerung d. chr. Theologie, H. H. Henrix [s. u. I/1, I/3, I/6]	47
11 Typologie im Werk des Flavius Josephus, Vortrag, Sitzungsbericht d. Phil.-Histor. Klasse der Bayer. Akademie der Wissenschaften, David Daube [s. u. I/3]	59
<i>I/III. Diskussionsforum</i>	
<i>I/2. Katechese</i>	
13 Botschaft des Glaubens. Ein kath. Katechismus	76
<i>I/VI. In memoriam</i>	
4 Jüd.-christl. Beziehungen nach d. Schriften von C. A. Rijk. In memoriam [s. u. I/1, I/5, I/6]	34
6 Würdigung f. Samuel Sandmel, Reinh. Neudecker SJ [s. u. I/1, I/3, I/6]	39
<i>IV. Rundschau</i>	
<i>IV/1. Bibel und Theologie</i>	
1 Juden u. Christen auf dem 18. Ev. Kirchentag, Nürnberg, 13.–17. 6. 1979: Losung »Zur Hoffnung berufen« (nach Eph 4) Ia Predigttext: 4 Mose 8, 1–4 Iib »Offene Wunden«: Christsein nach Auschwitz, Vortrag, F.-W. Marquardt [s. u. IV/3, IV/6, IV/8, IV/9, IV/II]	77 80 87
8 Eigenfeste des Patriarchats Jerusalem, Zusammenstellung, Wilm Sanders	109
<i>IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum</i>	
1 Juden u. Christen auf dem 18. Dt. Ev. Kirchentag Ib »Das Licht leuchtet in der Finsternis« (4 Mose 8, 1 ff.). N. P. Levinson [s. u. IV/6]	77 80
5 Dank an R. M. W. Kempner [s. u. IV/8]	98
6 Dr. Arthur Bergmann – in memoriam (15. 12. 1906 bis 26. 10. 1979) [s. u. IV/VI]	99
7 Ehrengeld für dt. Juden. Ein Urteil d. Bundesgerichtshofes [s. u. IV/7, IV/8, IV/9] Der grosse Mensch Abraham (BerR 4, 6 zu Gen 2, 7) [s. u. IV/15]	100 108
<i>IV/5. Ökumene</i>	
2 Die 8. Tagung d. internat. kath.-jüd. Verbindungskomitees zwischen der r.-kath. Kirche u. d. Judentum, Regensburg (22.–25. 10. 1979) [s. u. IV/6, IV/II]	94
3 2. Akad. Konsultation von Theologen d. orth. Kirche u. Repräsentanten d. Judentums (Bukarest, 29. 10. bis 31. 10. 1979) [s. u. IV/6, IV/II]	95

IV/6. Christen und Juden	Seite		Seite
1 Juden u. Christen auf dem 18. Dt. Ev. Kirchentag in Nürnberg, 13. 6.–17. 6. 1979	77	4 Papst Joh. Paul II. in Auschwitz [s. u. IV/6]	96
I Die jüd.-christl. Gemeinschaftsfeier. Der liturg. Text	77	7 Ehrenschatz für dt. Juden. Urteil d. Bundesgerichtshofes [s. u. IV/3, IV/7, IV/8]	100
a) Predigttext: 4 Mose 8, 1–4 [s. u. IV/1]	80	IV/15. Erzählungen und erzählende Berichte	
II »Offene Wunden«:		Der grosse Mensch Abraham (BerR 4, 6 zu Gen 2, 7) [s. u. IV/3]	108
A Rabbiner Dr. Albert Friedlander: Jüdischer Glaube nach Auschwitz [s. u. IV/II]	82		
B F.-W. Marquardt: Christsein nach Auschwitz [s. u. IV/1, IV/9, IV/II]	87	IV/II. Tagungen	
2 Die 8. Tagung d. intern. kath.-jüd. Verbindungskomitees zw. der r.-kath. Kirche u. d. Judentum, Regensburg [s. u. IV/5, IV/II]	94	1 Juden u. Christen auf dem 18. Dt. Ev. Kirchentag, 13. 6.–17. 6. 1979 in Nürnberg [s. u. IV/1, IV/3, IV/6]	77
3 2. Akad. Konsultation v. Theologen d. orth. Kirche u. Repräsentanten d. Judentums (Bukarest, 29. 10. bis 31. 10. 1979) [s. u. IV/5, IV/II]	95	2 Die 8. Tagung des internat. kath.-jüd. Verbindungskomitees u. dem Judentum, Regensburg, 22. 10. bis 25. 10. 1979 [s. u. IV/5, IV/6]	94
4 Papst Joh. Paul II. in Auschwitz/Birkenau, 5. 6. 1979 [s. u. IV/9]	96	3 Die 2. akademische Konsultation von Theologen d. orth. Kirche und Repräsentanten d. Judentums (Bukarest, 29. 10.–31. 10. 1979 [s. u. IV/5, IV/6]	95
IV/7. Deutsche und Juden, Juden und Deutsche			
7 Ehrenschatz f. dt. Juden: Ein Urteil d. Bundesgerichtshofes [s. u. IV/3, IV/8, IV/9]	100	IV/VI. In memoriam	
IV/8. Verfolgung und Widerstand		6 Dr. Arthur Bergmann – in memoriam (15. 12. 1906 bis 26. 10. 1979)	99
5 Dank an Robert M. W. Kempner. Ein Leben im Zeichen der Gerechtigkeit [s. u. IV/3]	98	Rabbiner Dr. Hans Tramer (6. 1. 1979)	143
7 Ehrenschatz f. dt. Juden. Ein Urteil des Bundesgerichtshofes [s. u. IV/3, IV/7, IV/9]	100	Anm. 1	
IV/9. Sühne und Wiedergutmachung		VII. Aus unserer Arbeit	
1 II B F.-W. Marquardt: Christsein nach Auschwitz [s. u. IV/1, IV/6, IV/II]	87	Altenwohnheim für vom NS verfolgte Christen in Israel	159

19 Personenregister Jahrgang XXXI*

Das Personenregister umfasst alle Namen einschliesslich der Namen und Autoren aus dem Alten Testament und Neuen Testament, jeweils nachgewiesen mit Seitenangabe. Berufsbezeichnungen oder Titel sind soweit übernommen, als es der eindeutigen Bestimmung von Personen dienlich ist. Statt des im Deutschen gebräuchlichen ß ist das international übliche ss verwendet. Vornamen sind bei neuzeitlichen Namen nachgestellt, bei Namen des Altertums oder Mittelalters ist hingegen die natürliche Wortfolge beibehalten oder der bekannteste Teil des Namens vorangestellt. – Für arabische oder hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FrRu erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

Aaron (AT) 80	Antonie, Bischof, Patriarch-Vikar (Bukarest) 96	Barr, J. 116	Besso, Michelangelo 51
Abbott, W. M., SJ 36	Appian 67	Barrett, Charles Kingsley 62	Betheg, Eberhard 15, 18, 143, 145
Abel (AT) 101	Aptowitz, Victor 130	Barth, Hermann 109	Betz, Otto 59, 151
Abraham (AT) 10, 16, 38, 40, 42, 44, 48, 80, 93, 97, 101, 102, 107, 108, 148	Arendt, Hannah 91	Barth, Markus 109, 145	Bieler, M. 12
Abrahams, Israel 130	Argenti, Cyril 95, 96	Barthélemy, D. 125	Biemer, Günter 3, 4, 8, 11, 14, 15, 76, 94, 95, 110, 111
Abram (AT) s. u. Abraham (AT)	Aring, Paul Gerhard 15, 143 f.	Bartlett, J. R. 114	Biesinger, Albert 9
Abrudan, Dumitru 95, 96	Arioches (AT) 64	Bartsch, Christian 146, 148	Biffi, Franco 94, 95
Achaschwerosch s. u. Ahasveros	Aschkenasy (Ashkenazy), Yehuda 15, 33, 143	Baruch (Apk) 138	Billerbeck, Paul 20, 133
Achikar 138	Atlas, S. 131	Baruch (AT) 63, 66	Biser, Eugen 110
Adam (AT) 62, 108	Attila 18	Basilius der Grosse 101, 102	Blank, Josef 47, 48
Adam, Uwe Dietrich 142	August Wilhelm von Hohenzollern 98	Baudis, A. 144	Blau, Joseph L. 134
Adorno, Theodor W. 84	Augustinus 20, 101	Baumgartner, Walter 116	Bloch, Ernst 39
Agag, Amalekiterkönig 46	Augustus, römischer Kaiser 67	Baur, Andreas 76	Blücher, Gebhard L. v. 61
Ahasveros (Ahaschwerosch), Perserkönig 46, 64, 65, 66, 82	Avi-Yonah, Michael 141	Baur, Friedrich Christian 113	Blücher, Vikko Graf 10
Ahaz (AT), König 102	Avicbron s. u. ibn Gabirol	Bea, Augustin Kardinal 34, 152	Bodo (839) 141
Akiba, Rabbi 49, 87	Bacher, W. 62	Becker, Fritz 95	Bogner, Wilhelm, KZ-Funktionär in Auschwitz 91
Albert I., belgischer König 52	Bachja ben Joseph s. u. Ibn Paqda	Becker, Gerhold 110	Bokser, Ben-Zion, Rabbiner 147
Albo, Josef 142	Baek, Leo, Rabbiner 26, 27, 29, 32, 44, 49, 84, 85, 87, 142, 143	Becker, Petrus, OSB 123	Bonhoeffer, Dietrich 15, 37, 92, 146
Albrektson, B. 117	Baer, Yitzhak 143	Begin, Menachem 68	Bonsirven, J., SJ 40, 118
Allerhand, Jacob 131, 137	Bahr, Hermann 131	Begrich, Joachim 125	Borowski, Thadeus 88
Allport, W. G. 11, 14	Bahrgebuhr, F. P. 151	Belsazar (AT) 64	Brandenburger, Egon 138
Alon, Gedalyahu 130 f.	Baldwin, James 22	Bemporad, Jack 131	Braude, William G. 131, 140
Alt, Albrecht 115, 124, 132, 133	Ball, George 75	Ben-Elissar 74	Braun, M. 64
Alterthum, Martin 100	Bamberger, B. 131, 140	Ben-Sasson, Haim Hillel 131 f., 141	Braun, Roger, SJ 117
Amalek 62, 63	Bar-Kochba 62, 142	Benn, Gottfried 86	Breslin, Irene Mary 34
Améry, Jean 88	Barabbas (NT) 12	Bergen, Peter 9	Breuer, Isaak 8
Amir, Yehoshua 24, 93, 121	Barkening, H. J. 15	Bergmann, Arthur 99, 100	Breughel, Pieter 89
Amos (AT) 101, 102, 129	Baron, Salo W. 141	Berkeley, Marie Edward 34	Breuning, Klaus 128
Angras, Werner T. 142	Baronian, Zareh 96	Berkovits, Eliezer 86	Bria, Ion 96
Anselm von Canterbury 139		Bernfeld, Siegfried 143	Brickner, Balfour, Rabbiner 95, 96
Antiochus IV. Epiphanes 105		Bertram, Adolf Kardinal, Erzbischof 154	

* Für »IMMANUEL« separates Register s. u. S. 192 / IM 23, vgl. o. S. 2.

- Brinkwirth, Th. 3
 Brocke, Edna 15, 109
 Brocke, Michael 13
 Brown, R. 51
 Brown, R. McAfee 148
 Brumlick, Michael 47
 Buber, Martin 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 45, 56, 127, 128, 133 f., 135 f., 140, 142, 153, 158
 Buber, Rafael 133
 Buddha 53
 Büchler, Adolf 130
 Bühlmann, Walter 121, 130
 Bultmann, Rudolf 21, 39, 118, 127
 Bunte, Wolfgang 157
 Buren, Paul M. van 48
 Busch, Eberhard 146
- Cahn, Walter 134
 Caligula, römischer Kaiser 61
 Calvin, Johannes 20
 Cantwell-Smith, Wilfried 21
 Carrington, Lord 75
 Carstens, Karl, Bundespräsident 91
 Carter, Jimmy 68
 Cary, E. 68
 Casalis, G. 144
 Casper, Bernhard 134, 136, 158
 Celan, Paul 84, 88
 Chagall, Marc 128, 155
 Chagas, Carlos 50
 Charles, R. H. 65
 Chialda, Mircea 96
 Chouraqui, André 95, 96
 Class, Helmut, Bischof, Vorsitzender der EKD 127
 Claudius, römischer Kaiser 142
 Clausert, C. 144
 Cohen, Arthur A. 85
 Cohen, Hermann 29, 32
 Cohen, Martin A. 147
 Cohn, Margot 133
 Conzelmann, Hans 113
 Cornilescu, Emilian 96
 Cregg, J. A. F. 65
 Crescas, Hasdai 139
 Croner, Helga 146
 Curie, Marie 52
- Dahner, Helmut 158
 Dalman, Gustaf 114
 Damaskinos von Tranoupolis, Metropolit 95, 96
 Daniel (AT) 61, 64, 65, 66, 67, 80, 101, 125
 Dannemann, U. 144
 Dante Alighieri 151
 Dantine, Wilhelm 144
 Darius 65
 Daube, David 59, 61, 62, 64, 66
 David (AT) 4, 62, 66, 102, 108, 111, 125
 Davies, William D. 42, 62
 Davis, E. E. 11, 14
 Dawidowicz, L. S. 148
 Deissler, Alfons 124
 Dibelius, Otto, Bischof 92
 Dio Cassius 60, 61
 Dionysius von Halikarnass 67, 68
 Dittmann, W., Propst 121
 Dodd, C. H. 62
 Domitian, römischer Kaiser 142
 Donner, Herbert 116
 Dorff, Elliot 147
 Doron, Pinchas 136 f.
 Dreher, Bruno 13
 Drummond, J. 138
 Dschingis-Khan 18
 Dubnow, Simon 132
 Dubois, Jacques Marcel, OP 95
- Dupuy, Bernard, OP 95
- Eban, Abba 68, 74
 Ebner, Ferdinand 136
 Eckert, Willehad Paul, OP 12, 94, 95, 147
 Ehrlich, Ernst Ludwig 3, 11, 15, 23, 49, 76, 95, 111, 139, 141, 147, 150, 152
 Ehrlich, J. 97
 Eichmann, Adolf, SS-Obersturmbannführer 91, 99, 152
 Eidlitz, Johannes 155
 Einstein, Albert 32, 50 ff.
 Eissfeldt, Otto 40
 El-Sadat s. u. Sadat, Muhammad
 Eleasar (AT) s. u. Eleazar
 Eleazar (Eleasar, AT) 62, 67
 Elija (AT) 63, 101, 102, 103
 Elisa (AT) s. u. Elischa
 Elisabeth (NT) 2
 Elisabeth, belgische Königin 53
 Elischa (Elisa, AT) 61, 62, 63, 101, 102, 103
 Elisha ben Abuya 86
 Elissar s. u. Ben Elissar
 Elliger, K. 124
 Engel, Eva 142
 Engels, Friedrich 83
 Epiktet 113
 Epiphanius 103, 104
 Erikson, Erik H. 13
 Esau (AT) 113
 Esra (Apk) 138
 Esra (AT) 141
 Esther (AT) 64, 65, 66, 67, 137
 Euklid 51
 Ezechiel (AT), Prophet 45, 101, 120
- Fabris, Renzo 34
 Fackenheim, Emil L., Rabbiner 86, 92
 Fangmeier, J. 15, 145
 Faulhaber, Michael Kardinal v., Erzbischof 153 ff.
 Federici, Tommaso 146
 Felber, Stanley 134
 Feuchtwanger, Lion 142
 Feuer, L. 131
 Feuerbach, Ludwig 9
 Fiebig, Paul 114
 Fiedler, Peter 3, 11, 12, 76, 111, 112, 121, 152
 Filbinger, Hans 91
 Fisher, Eugene J. 3, 12, 94, 95
 Flavius Josephus 42, 59 ff., 63 ff., 67, 68, 141, 147
 Fleischmann, Lea 145
 Fleischner, Eva 149
 Flügel, Heinz 151
 Flügel, Karl, Bischof 94, 95
 Flusser, David 145
 Foerg, Irmgard 143
 Fohrer, Georg 110
 Frank, Anne 90, 99, 153
 Frank, Otto 90
 Freedman, Théodore 95
 Freimark, Peter 142
 Freud, Sigmund 9
 Frick, Wilhelm 98
 Friedlander, Albert H., Rabbiner 49, 77, 82, 85, 109, 150 f.
 Friedman, Isaiah 143
 Fuglister, N. 109
- Galba, römischer Kaiser 60
 Galen, Clemens August Kardinal v., Bischof 153
 Galilei, Galileo 50
 Gamaliel (AT) 6, 42
 Gamm, Hans-Jochen 13
- Geis, Robert Raphael, Rabbiner 94
 Gernsheim, Helmut 143
 Gessler, Hermann 58
 Geyer, K. 144
 Gideon (AT) 63, 66
 Gilbert, Martin 152
 Ginzler, G. B. 152
 Giscard d'Estaing, Valéry 75
 Glatzer, Nachum N. 25, 142
 Göring, Hermann 98
 Goethe, Johann Wolfgang v., 137, 158
 Goldschmidt, H. L. 150
 Gollinger, Hildegard 128
 Gollwitzer, Helmut 93, 144 ff., 147 f.
 Goltschnigg, Dietmar 153
 Goodenough, Erwin R. 39
 Goppelt, S. L. 63
 Goranov, Nicolai 96
 Gordan, Paulus, OSB 2, 137, 153
 Gordis, Robert, Rabbiner 94, 95
 Graber, Rudolf, Bischof 95
 Gradwohl, Roland, Rabbiner 109
 Grässer, Ernst 127
 Graetz, Heinrich 132
 Graubard, Baruch 80
 Greive, Hermann 131, 135
 Grimm, Werner 151
 Grimmit, M. 9
 Gröber, Conrad, Erzbischof 153, 158
 Gross, Heinrich 95
 Gruber, Dov 161
 Grüber, Heinrich 92
 Grünzweig, Fritz 149
 Grunwald, Kurt 142
 Guthe, Hermann 124
 Gutmann, Joseph 134
 Guttman, Julius 134 f.
- Haake, K. 59
 Habakuk (AT) 101
 Haberman, Jacob 134
 Habicht, Christian 138
 Habicht, Konrad 51
 Haggai (AT) 101
 Hahn, Edith s. u. Scheinmann-Rosenzweig, Edith
 Hahn, Rudolf 32
 Hallen, Gabrielle Angeline van 152
 Haman (AT) 46, 65, 82
 Hammerstein, F. v. 145
 Haran (AT) 107
 Harkabi, Yehoshafat 75
 Harnack, Adolf v. 21
 Harris, David 156
 Harster, Wilhelm, SS-Gruppenführer 153
 Hartmann, K. D. 11, 14
 Hasselhoff, F. 15
 Hauser, Ludwig 110, 135
 Hauser, Martin 156
 Hausmann 151
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 26, 149
 Hegel, M. 59
 Heidegger, Martin 24
 Heine, Heinrich 56, 82
 Heinemann, Isaak 138
 Heinemann, Josef 138, 141
 Heinrichsohn, Ernst, SS-Unterscharführer 161
 Heinz, Hanspeter 95
 Hemker, Elisabeth 160, 161
 Hemker, Maria 160
 Hengel, Martin 112
 Henrich, Hans Hermann 47, 135, 146, 147
 Herbsttrith, W. 12
- Herodes 130
 Herrmann, S. 114
 Herzl, Theodor 29
 Hesekiel 62, 63
 Heuss, Theodor 57, 91
 Higgins, George 95
 Hillel (AT) 131
 Himmler, Heinrich, Reichsführer SS 57, 83
 Hiob (AT) s. u. Ijob
 Hirsch, Alfred 8
 Hirsch, Samson Raphael 49
 Hiskia (Hiskija, AT), König 62, 102
 Hiskija s. u. Hiskia
 Hitler, Adolf 41, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 75, 77, 86, 92, 98, 152, 153, 154, 158
 Hochhuth, Rolf 85
 Höhne, Ernst 124
 Höss, Rudolf, SS-Obersturmbannführer, Kommandant von Auschwitz 91
 Hofmann, F. 101
 Holder, D. 9
 Holm-Nielsen, Svend 138
 Homer 67
 Horkheimer, Max 14
 Horwitz, Rivka 135 f., 158
 Hosea (AT) 101, 125, 129 f.
 Hussein, König von Jordanien 72
 Husserl, Edmund 96
 Hyrkan I. 130
- Ibn Gabirol, Salomo (Avicbron) 137, 151
 Ibn Paquda, Bachja (Bachja ben Josef s. u.) 137
 Ijob (AT) 83, 92, 93, 101, 117, 125, 147, 151
 Ilsar, Yehiel 156
 Immer, Karl 15
 Isaak (AT) 16, 62, 80, 93, 107
 Isai (AT) 108
 Ismael (AT) 107
 Iwan der Schreckliche 61
- Jackson, Robert H. 98
 Jacob, Edmund 48
 Jakob (AT) 16, 62, 63, 66, 80, 93, 113, 114, 129, 155
 Jakobus d. J. (NT) 38, 42, 107, 119
 Jan v., Pfarrer 57
 Jason von Kyrene 138
 R. Jehochua 76
 Jehuda I. 142
 Jehuda Halevi 30, 33
 Jensen, J. 124
 Jeremia (AT) 60, 62, 63, 66, 83, 101, 102, 104, 105, 128
 Jesaja (AT) 4, 5, 8, 62, 78, 80, 81, 84, 101, 102, 109, 119, 128, 129, 149, 157
 Jesus Sirach (AT) 5, 45, 102, 104, 107
 Joachaz (AT) 104
 Job (AT) s. u. Ijob
 Jochanan (Johanan) ben Zak-kai (Sakkai), Rabbi 60, 130, 142
 Jochanan Hyrkan 60
 Jochum, A. 13, 76
 Jochum, Herbert 12, 13, 147
 Joel (AT) 101
 Johanan B. Zakkai s. u. Jochanan ben Zakkai
 Johannes (Apk) 41, 138
 Johannes, Evangelist 5, 35, 38, 42, 57, 61, 62, 96, 106, 107, 151
 Johannes XXIII., Papst 97
 Johannes Chrysostomus 101

- Johannes der Täufer 4, 59, 62, 118
Johannes Markus (NT) 113
Johannes Paul II., Papst 13, 93, 96
Jojachin (AT) 104
Jona (AT) 101
Jonathan (AT) 65
Jones-Golitzin, Elias 95, 96
Joschija (AT) 104, 109
Joschua (AT) s. u. Josua
Josef von Arimathäa (NT) 6
Joseph (AT) 59, 64, 66, 67
Joseph II., deutscher Kaiser 56
Josephus Flavius s. u. Flavius Josephus
Joshua (Josua), Rabbi 87, 140
Josua (Josue, Joshua, AT) 56, 62, 63, 101, 114, 115
Juda s. u. Jehuda
Juda, Sohn Jakobs (AT) 62
Judas der Makkabäer (AT) s. u. Makkabäer
Judith (AT) 137
Jüngel, Eberhard 82, 83
Jürgensmeier, Friedhelm 155
Jung, Carl G. 113
Jungk, Robert 145
Just-Dahlmann, Barbara 82
- Kadushin, Max 49
Käsemann, Ernst 127
Kästner, Harald 158
Kafka, Franz 84, 142
Kafka, Restituta Helene 152
Kahn, Lothar 142
Kaiser, O. 109
Kajafas (Kaiphas, Kajaphas, NT) 12, 151
Kalomiti, Nehemiah, Rabbi 136 f.
Kalteyer, A. 12
Kant, Immanuel 51, 134, 137
Kaplan, Mordechai 147
Kapparas 76
Karawajewa, Kusmina s. u. Rivet, Elisabeth
Karayannis, Vassilios 96
Karl der Grosse 55
Kasper, Walter 9, 110
Katz, Steren T. 137
Katzenstein, Ernst 99, 100
Kaufmann, H. B. 14
Kaufmann, Yehezkel 132
Kearns, Rollin 114
Keel, Othmar 116
Kellenbenz, H. 67
Keller, Erwin 158
Kemp, Friedhelm 137
Kempner, Benedikta Maria 99, 152
Kempner, Robert M. W. 98, 99, 152, 153
Kephass s. u. Petrus, Apostel
Kerényi, Karl 116
Kettler, Walter 113
Kienzler, K. 14
Kinet, Dirk 109, 126
Kissinger, Henry 67
Kittel, Gerhard 20
Klappert, Bertold 15, 48, 144
Klausner, Joseph 40
Klein, Gerald 127, 131
Klein, Michael J. 96
Klenicki, Leon 146
Klessmann, Christoph 158
Klijn, A. F. J. 138
Klößner, I. 12
Koch, Kurt 122
Köhler, Ludwig 116
König, H. 12
König, K. H. 12
Königsbücher (AT) [1 Kön] 115; 1, 39, 126; 6, 4; 82; 15, 3 ff.; 61; [17, 1] 104; 19, 8, 104; [2 Kön] 115; [2 Kön 2, 9, 15 f.] 103; [2 Kön 2, 11 bis 15 f.] 103; [2 Kön 2, 15 ff.] 61; [2 Kön 2, 22] 103; [2 Kön 4, 42 ff.] 62; [2 Kön 5, 7 u. 8–15 u. 17 f.] 103; [2 Kön 9, 32] 125; [2 Kön 13, 21] 103
Köppel, Urs 114
Kogon, Eugen 10, 13, 57, 91, 148
Kohélet (Prediger, AT) 147
Kolbe, Maximilian Maria, OFM 85, 93, 96, 97
Kolmar, Gertrud 137, 142
Kook, Abraham J. 147
Kook, Rav A. I. 39
Korczak, Janucz 12
Krappmann, L. 8, 9
Kraus, Hans-Joachim 116, 117, 149
Kravits, Leonhard 147
Kremers, Heinz 3, 13, 15, 128, 143, 149 f., 151, 157
Kreutzberger, Max 143
Krinetzki, Günter 113
Krink, Alfred 157
Kühner, Hans 156
Kümmel, Werner Georg 138
Küster, Otto 53, 54
Kwirt, Konrad 142
- Landman, Leo 138
Lang, Friedrich 127
Langer, Lawrence L. 142
Lapide, Pinchas de 110, 145, 150
Lasker, Daniel J. 139
Lauer, Simon 109
Le Deaut, Roger, CScP 95
Lehmann, Erich M. 161
Lehmann, Karl 9
Leopold II., deutscher Kaiser 56
Lerle, E. 145
Leroy, H. 5
Lessing, Gotthold Ephraim 9, 56
Levey, Samson H. 138
Levi (AT) 155
Levi (Vater d. R. Jehoschua) 76, 108
Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 15, 77, 80, 95, 109
Leymarie, Jean 155
Lichten, Joseph L. 95
Liebermann, Saul 141
Liebeschütz, Hans 142
Liebster, W. 15
Lietzmann, H. 114
Link, Ch. 109
Lischka, Kurt, SS-Obersturmbannführer 161
Liver, Jacob 138
Loader, James A. 117 f.
Lochmann, Jan M. 49
Löb, Geschwister, Trappisten 153
Loewe, Herbert 134, 135
Löwith, Karl 24
Loewy, Alfred 67
Lohfink, Norbert, SJ 5
Lohse, Eduard 118
Lowenthal, E. G. 142
Lubbe, Marinus van der 99
Luckner, Gertrud 98, 99, 133, 143, 147, 150, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161
Lüttichau, Graf von, Pfarrer 153
Lukas, Evangelist (einschl. Apostelgeschichte) 5, 6, 16, 42, 43, 62, 66, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 112, 113, 122, 123, 146
Lurie, Ranan R. 73
- Luther, Martin 19, 20, 21, 30, 34, 47, 55, 119
Maas, O. 3
MacDonald, Katherine 34
Mach, Ernst 51
Magonet, Jonathan, Rabbiner 109
Maier, Johann 119, 120, 135, 147
Maimonides s. u. Moses Maimonides
Maisch, Ingrid 12, 112
Makkabäer (AT) 54, 56, 62, 101, 102, 105, 138
Malachia(s) (AT) s. u. Maleachi
Malamat, Abraham 131, 141
Maleachi (Malachias, AT) 81, 101, 104, 124, 125, 151
Manasse (AT), König 102, 138
Mandelbaum, Rifka 58
Mann, Thomas 56, 113
Marcus, R. 63, 64, 66
Maria (Mirjam), Mutter Jesu (NT) 2, 62, 102, 150
Markion 21
Markus, Evangelist 5, 6, 41, 42, 62, 113, 151
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 48, 49, 77, 83, 87, 144, 145, 149, 150
Marr, Wilhelm 54
Marx, Karl 9, 39, 56, 111
Marxsen, Willi 113
Mattäus, Evangelist s. u. Matthäus
Mattathias (AT) 62
Matthäus, Evangelist 5, 6, 11, 41, 42, 62, 104, 105, 106, 108, 122, 123, 141
Mautner, Johann 98
Maxwell, James Clerk 51
Mayer, Annemarie 26, 131, 137
Mayer, Judith 159 ff.
Mayer, Reinhold 26, 28, 59, 133, 151
McCarthy, Joseph 52
Medea 137
Meinecke, Friedrich 25
Meinertz, Gustav 118
Mejia, Jorge, Generalsekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 34, 95
Melchisedek (AT) 66, 101
Mendelssohn, Moses 28, 29, 30, 56, 143
Mendes-Flohr, Paul R. 142
Mensing, Roman 128
Metz, Johann Baptist 10, 13, 37, 49, 148
Meyer, Eduard 130
Meyer, Ernst 140
Meyer, Ivo 110
Meyer, Michael A. 142
Meyer Wise, Isaac 40
Micha (AT) 101, 129
Michel, O. 59
Milfull, Helen 142
Mirjam s. u. Maria, Mutter Jesu
Miron, Dan 142
Mitscherlich, Alexander 14, 89
Mitscherlich, Margarete 89
Moeller (Möller), Charles 59, 95
Mohammed (Muhammad) 21
Molinari, Paul 34
Moltmann, Jürgen 85
Montefiore 40
Moral, Gabriel 35
Mordchai (AT) 64, 65, 66, 67
Moreh Zedek 20
Mortada, ägyptischer Botschafter in Israel 74
- Mose(s) (AT) 5, 10, 11, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 50, 53, 61, 62, 63, 64, 66, 78, 80, 81, 82, 86, 93, 96, 101, 102, 104, 106, 110, 113, 114, 115, 125, 138, 140, 142, 157
Moses de León 137
Moses Maimonides 46, 134, 139
Mosis, Rudolf 120
Mosse, Werner 142
Mowinkel, Sigmund 116
Müller, Georg 151
Müller, Gotthold 150
Müller, Paul-Gerhard 113, 114, 119, 123, 124, 127
Müller, Ulrich B. 138
Mugavero, Francis J., Bischof 95
Muhammad s. u. Mohammed
Musil, Robert 133 f.
Mussner, Franz 13, 18, 37 ff., 48, 94, 95, 123, 149, 151, 152
Mussolini, Benito 158
- Naaman (AT) 103
Nahas, ägypt. Finanzminister 156
Nahum (AT) 101
Napoleon I. 56
Nasser, Gamal Abd el 155, 156
Nat(h)an (AT) 4
Navon, Jitzchak, Staatspräsident von Israel 74
Nebukadnezar 63, 64, 92
Nedden Pferdekamp, Modeste zur 131
Neenst 51
Negoiata, Athanase 96
Nehemia (AT) 48, 135
Neidhardt, F. 10
Nero, römischer Kaiser 60, 61
Neudecker, Reinhard, SJ 39
Neusner, Jacob 141
Newman, John Henry 10, 14
Newton, Isaac 51
Nicolaus Cusanus 55
Niebuhr, Barthold Georg 9
Niemöller, Martin 15
Niese, B. 65
Nietzsche, Friedrich 85
Nikodemus (NT) 6
Nixon, Richard 67
Noah (AT) 44, 86
Noth, Martin 115, 132
- Obadja (AT) 101
Obadjah, Kleriker 141
Oerter, R. 12
Og, König von Baschan 114
Ohler, Annemarie 129
Olan, Levi A., Rabbiner 131
Oppenheim, Gertrud 25
Ordnung, C. 144
Osman, Amin 156
Osswald, Eva 138
Osten-Sacken, Peter v. der 121, 145, 146, 152
Oulette, Jean 134
- Paepke, Lotte 153
Pannenberg, Wolfhart 110, 121, 122
Parkes, James 22
Pasis 76
Pauker, Arnold 142
Paul VI., Papst 13, 97, 101
Paul, Jean 116
Paulus, Apostel 4, 5, 6, 7, 16, 20, 23, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 50, 55, 60, 62, 66, 77, 97, 107, 111, 112, 113, 119, 124, 126, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157

- Pax, Wolfgang Elpidius 156, 157
Pazi, Margarita 142
Pelli, Moshe 142
Pearlman, Moshe 157
Pelinka, Anton 158
Peres, Shimon 68, 73 f.
Peter der Grosse 61
Petrus, Apostel 35, 41, 42, 112, 113, 149
Petuchowski, Elizabeth R. 142
Petuchowski, Jakob J. 43, 47, 48, 49, 50, 135, 139, 142
Pharao 8, 38, 106
Philo von Alexandrien 32, 39, 40, 42, 141
Pilatus 6, 12, 55
Pinehas (AT) 62
Pius XI., Papst 158
Pius XII., Papst 152, 154
Planck, Max 51
Plato 61
Plöger, W. 76
Poincaré, Henri 51
Polag, Athanasius, OSB 122, 123
Polish, Daniel 147
Polybius 67
Poppäa, römische Kaiserin 59
Portia 61
Portiphar 64
Preysing, Konrad Kardinal v., Bischof 153
Prijs, Leo 109
Protojesaja 109
Psalmen [1] 109; [8] 49, 109; [16] 109; [17, 1 ff.] 117; [19] 109; [23] 30; [27] 109; [40 (39), 8a, 9a] 107; [42/43] 109; [42, 4] 10; [51] 109, 121; [69, 10] 62; [73] 104, 109; [89 (88), 4] 108; [94, 1-6] 44; [104] 49; [104 (103) 1. 24. 27-30] 103; [110 (109), 1-4] 108; [119 (118), 9-14] 105; [132 (131), 1-2. 9-12. 17-18] 108; [135] 115; [136] 115; [139, 12] 82; [145 (144), 17-21] 104
Pseudo-Menander 138
Ptolemäus Philadelphus 60, 67
Pythagoras 52
Quispel, G. 153
Rabinowitz, D. 148
Rad, Gerhard v. 138
Rahner, Karl, SJ 36
Ramselaar, A. C. 34
Rasch, Hansjörg 102, 161
Reichenthal, Izchak 161
Reicke, Bo 123
Reifenberg, Hermann 135
Reinharz, Yehuda 142
Reinisch, L. 10
Rendtorff, Rolf 47, 48, 145, 149, 151
Renker, Alwin 115, 124, 125
Repgen, Konrad 158
Reuchlin, Johannes 55
Reuter, Ernst 52
Rheine, Carl J. 142
Richter, Wolfgang 109, 118
Riegner, Gerhart M. 95, 96
Riesser, Gabriel 54
Rijk, Cornelius A. 34, 37
Rivet, Elisabeth 153
Röhrs, Hermann 140
Rogers, C. 140
Romanides, John S. 96
Rosen, Moses D. 96
Rosenbloom, Joseph R. 140
Rosenblüth, Pinchas E. 142
Rosengold, Juan 95
Rosenstock, Eugen 27, 28
Rosenstock-Huussy, Eugen 142
Rosenzweig, Adele 158
Rosenzweig, Edith s. u. Scheinmann-Rosenzweig, Edith
Rosenzweig, Franz 22, 24, 25, 26 ff., 31, 32, 33, 34, 56, 127, 133, 135, 136, 142, 149, 158
Rosenzweig, Rachel 33
Rosenzweig, Rafael 32, 33
Rost, Leonhard 123
Rothschild, Henry 32
Rowina, Channa 33
Rozumek, Angela 153
Rubenstein, Richard L., Rabbiner 86, 92
Rudolf von Habsburg, deutscher König 53
Rümmele, Doris 31
Rufeisen, Daniel, OCD 159, 160, 161
Rupprecht, Konrad 125
Ruth (AT) 62
Sabetai, Elie, Rabbiner 96
Sacharja (AT) 78, 80, 81, 82, 101
Sacher, W. 14
Sachs, Nelly 88
Sadat, Muhammad Anwar al (el) 69, 72, 73, 74, 75, 155 f.
Safrai, Shmuel 131, 141
Salomo(n) (AT) 5, 34, 81, 82, 116, 125, 138
Salomon, Vera Bryce 100
Salzmann, Erich 95
Samuel (AT) 10, 62, 66, 101, 108, 115, 125, 126
Sanders, Wilim 101
Sandmel, Samuel 39 ff., 131
Sara (AT) 107
Saul (AT), König 46, 62, 64, 66, 108
Saul(us) s. u. Paulus, Apostel
Scipio 67
Segre, Augusto 34
Seim, J. 15
Septimius Severus 54
Shakespeare 61
Shamir, Jitzchak 69
Shinnar, Felix E. 99
Shuster, Zachariah 95, 96
Shylock 55, 61
Sichon (AT) 115
Silver, D. J. 41
Silver, Hillel 131
Silverman, David 94, 95
Simon, Ernst 24, 33
Simons, Thomas W. 142
Simpson, William W. 34
Simson (AT) 63
Singer, Israel 95, 96
Slavov, Slavco Valcanov 95, 96
Smart, N. 9
Sölle, Dorothee 83, 86, 144
Sokrates 113
Solovine, Maurice 51
Sorge, Helga 126
Soucek, Priscilla 134
Spinoza, Benedikt Baruch de 52, 151
Sporus 61
Suetonius 60
Susman, Margarete 33
Schaeffler, Richard 49, 50
Schalit, Abraham C. 59, 60
Schatzker, Chaim 142
Scheffczyk, Leo 76
Schegget, G. H. ter 146
Scheinmann, Max 33
Scheinmann-Rosenzweig, Edith 24, 31 ff., 158
Schelkle, Karl Hermann 118
Schellong, D. 144
Schelsky, Helmut 10
Schenker, Adrian, OP 109, 117, 125
Schierse, Franz Josef 147
Schillebeeckx, Edward, OP 110, 126
Schiller, Friedrich v. 56, 59, 137
Schimon, Rabbi 76
Schindler, V. 114
Schlatter, Adolf 127
Schleyer, Hanns Martin 151
Schliski, V. 144
Schmid, Rudolf 109, 114, 126, 134
Schmidt, Helmut, Bundeskanzler 75, 90, 94, 95
Schmithals, Walter 127
Schmitz, Siegfried 131
Schnackenburg, Rudolf 118
Schneider, C. 61
Schneider, Reinhold 46
Schoenberger, Gerhard 152
Schönherr, A. 144
Scholder, Klaus 77
Scholem, Gerhard (Gershom) 33, 141
Schoon, Simon 157
Schopenhauer, Arthur 137
Schorsch, Ismar 142
Schrey, D. Heinz-Horst 140
Schubart, Christian Friedrich 56
Schürer, Emil 130
Schulchan Aruch 141
Schulz, Siegfried 119, 123, 127
Schwarz, Walter 54
Stachel, G. 9, 10
Stalin, Josef 61, 158
Stanislaus, Patron Polens 97
Stark, Helmut 15, 21, 144
Steck, Odil Hannes 109
Stefanus (NT) 6
Stegemann, Ekkehard 48
Steiger, Lothar 48
Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce s. u.) 8, 12, 96, 99, 153
Stemberger, Brigitte 139
Stemberger, Günter 141
Stendahl, Kryster 150
Stern, Menahem 131, 141
Stern, William 142
Stier, Fridolin 109
Stitskin, Leon 147
Stöhr, Martin 47, 145, 151
Strack, Hermann L. 20
Strauss, David Friedrich 9
Strauss, Eduard 158
Strolz, Walter 109
Stuck, Werner 156
Stuhlmacher, Peter 127
Stutschinsky, Abrascha 127 f.
Tadmor, Hayim 131, 141
Tal, Uriel 34
Talmon, Shemaryahu 17, 18, 36, 95, 96, 138, 151
Tanenbaum, Marc, Rabbiner 95
Tarcy, Mary Elaine 34
Teichmann, J. 109
Teitelbaum, Moshe 58
Tell, Wilhelm 58
Terach (AT) 107
Teresia Benedicta a Cruce s. u. Stein, Edith
Thackeray, H. St. J. 63, 65, 67
Thieberger, F. 8
Thieme, Karl 24, 133
Thoma, Clemens 3, 13, 37, 47, 49, 120, 131, 133, 135, 138, 140, 142, 147, 152
Thomas von Aquin 20, 134, 139
Thukydides 61
Titus, römischer Kaiser 59, 60, 63, 66, 67, 92
Toaff, Elio 34
Tobias (AT) 5
Tramer, Hans, Rabbiner 143, 158
Trutwin, Werner 11, 12, 114, 127, 128, 157, 158
Tur-Sinai, N. H. (Harry Torczyner) 35, 76
Uhde, B. 11
Urbach, Ephraim E. 141
Usija (AT), König 102
Utley, Philip L. 143
Vanoni, Gottfried 118
Vaux, Roland de, OP 114, 116
Veit, O. 151
Vespasian, römischer Kaiser 60, 64, 65, 66, 68
Viehbacher, Friedrich 95
Vierzig, Siegfried 126
Vischer, W. 146
Vögtle, Anton 118
Vogel, H. 146
Vogel, Manfred 34, 147
Volk, Ludwig, SJ 153
Volkov, Shulamit 142
Vorgriemer, Herbert 36
Vries, Anne de 12
Wäffler, Rudolf 48
Wahle, Hermann 124
Walter, Nikolaus 138
Warscawski, Paul 95
Wassermann, Henry 142
Waxman, M. 138
Weber-Krebs, Frieda 2
Wegener, B. 144
Weimar, Peter 157
Weinrich, M. 144
Weis-Rosmarin, Trude 87
Weissinger, M. 144
Wellhausen, Julius 114
Wellington, Arthur W. 61
Weltch, Robert 142
Welte, Bernhard 10
Wenzler, H. 3
Werblowsky, R.-J. Zwi 12, 15, 17
Wiesel, Elie 85, 86, 93, 148
Wiesenthal, Simon 81
Wildberger, Hans 128 ff.
Wille, V. 99
Willebrands, Jan G. M. Kardinal, Erzbischof 34
Wirth, Wolfgang 147, 156
Wistrich, Robert S. 142
Wittstock, Alfred 151
Wlodkowic, Pawel 97
Wössner, J. 10, 11
Wolff, Hans Walter 129 f.
Wolfskehl, Karl 33, 83
Wonde, Adam S. van der 138
Wurzbacher, G. 11
Wyschogrod, Michael 95, 96
Zedekia (Zidkija, AT) 60, 63, 104
Zefanja (Zephanja, Sophonias, AT) 35, 101
Zeitlin, Solomon 138
Zeller, Dieter 109
Zenger, Erich 109, 157
Zephanja (Sophonias, AT) s. u. Zefanja
Zidkija (AT) s. u. Zedekia
Zimmerli, Walter 115
Zuidema, W. 15
Zulauf, Hugo 126
Zulehner, P. M. 10, 11
Zwergel, H. A. 13

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

HERAUSGEBER:

Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft
in Israel
und Freiburger Rundbrief

in Zusammenarbeit mit:
der Abteilung für Religionswissenschaft
der Hebräischen Universität Jerusalem
der »School of Jewish Studies«
der Universität Tel Aviv
dem »Israel Interfaith Committee«
dem Israel Büro des »American Jewish Committee«

Redaktionelle Koordination

Für 4 Fachbereiche mit je einem jüdischen und
christlichen Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Uni-
versität von Tel Aviv – Professor Jacques-Ray-
mond Tournay OP, Ecole Biblique der Domini-
kaner in Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum:
Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende
Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jeru-
salem – Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evan-
gelischen Kirche Berlin für das Ökumenische Ge-
spräch zwischen Christen, Juden und Moslems in
Jerusalem

*Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit
und Gegenwart:* Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für
Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität
Jerusalem – Michael de Goedt OCD, Pfarrer der
hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde Jeru-
salem

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel:
Dr. Pinhas H. Peli, Beersheba – Gabriel Grossmann
OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jeru-
salem

Redaktionssekretär: Dr. Coos Schoneveld, Theolo-
gischer Berater in Jerusalem der Niederländischen
Reformierten Kirche – Stellvertretender Redakteur:
Bruce A. Lorence MA

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner,
Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibel-
wissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät
Luzern

IMMANUEL VIII/1979 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- I »Der den Geliebten geheiligt von
Mutterleib an.« Betrachtungen zum
Ursprung der Beschneidung. Von
Dr. David Flusser, Professor für Ver-
gleichende Religionswissenschaft, und
Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdi-
sche Geistesgeschichte zur Zeit des
Zweiten Tempels, beide an der He-
bräischen Universität Jerusalem . . 171 / IM 2
- II Utopie und Wirklichkeit im bibli-
schen Denken. Von Dr. Benjamin
Uffenheimer, Professor für Bibelwis-
senschaft an der Universität Tel
Aviv 175 / IM 6
- III Zur Herausgabe der »Tempelrolle«
durch Yigael Yadin. Von Professor
Dr. David Flusser 185 / IM 16
- IV Zum Andenken an Professor Moshe
Schwarcz. Von Zeev Levi, Dozent für
moderne jüdische Geistesgeschichte an
der Universität Haifa 189 / IM 20
- V Personenregister IMMANUEL,
Jg. VIII 192 / IM 23

I »Der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an«

Betrachtungen zum Ursprung der Beschneidung*

Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft,
und Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Geistesgeschichte
zur Zeit des Zweiten Tempels, beide an der Hebräischen Universität Jerusalem

In der Phönizischen Geschichte des antiken Gelehrten Philo von Byblos steht folgendes zu lesen¹: Bei den frühen Phöniziern habe der Brauch bestanden, dass wenn Katastrophen hereinzubrechen drohten, die Vornehmsten des Volkes der Kinder liebsten als Opfer darbrachten zur Sühne für die Dämonen der Rache, weil der oberste Himmelsgott Kronos, den die Phönizier El nennen, mit der Nymphe Anobret einen einzigen Sohn gezeugt hatte, dessen Name *Je'ud* (»Einziger«) genannt wurde – wie bei den Phöniziern der einzige Sohn bis zum heutigen Tage heisst. Wenn infolge von Krieg grosse Gefahren über das Land kamen, tat El eben diesen Sohn mit königlichen Gewändern an, errichtete einen Altar und brachte den Sohn seinem Vater Uranos, dem Himmels-gott, als Brandopfer dar, nahm an sich selbst die Beschneidung vor und gebot sie auch seinem Gefolge, den sogenannten »Göttern«.

Die Bedeutung dieser Ausführungen des Philo von Byblos sowie den wichtigen Beitrag, den sie zum Hintergrundverständnis der Abraham-Erzählungen darstellen, hat bereits S. A. Loewenstamm² erörtert. Bei dieser Begebenheit um El handelt es sich ganz eindeutig um eine kanaanaäische ätiologische Erzählung, die erläutern soll, weshalb die Beschneidung geübt wird und weshalb bisweilen Lieblingskinder, offenbar mit Vorliebe einzige Söhne, als Opfer dargebracht wurden. Beide Bräuche wurzeln im selben Ereignis, das wiederum erkennen lässt, was mit eben diesen beiden Bräuchen bewirkt werden sollte. El brachte, als grosse Gefahren über das Land hereinzubrechen drohten, seinen einzigen Sohn als Brandopfer dar zur Sühne für die Rachedämonen und tat ihn zu diesem Zweck eigens mit königlichen Gewändern an; da El selbst König war³, gelang es ihm durch die königliche Kleidung seines Sohnes, den ihm selbst drohenden Tod auf seinen Sohn, der geschlachtet wurde, abzuwenden, und ausserdem wandte er das Verhängnis durch die Beschneidung von sich und seinem Gefolge ab. Beachtenswert, dass beide Motive, das der Beschneidung des Betreffenden sowie seines Gefolges und die Opferung des einzigen, geliebten Sohnes, bei den Phöniziern mit El verbunden werden und in der Bibel mit Abraham, wo sie allerdings von ihrer ursprünglichen Bedeutung, ihrer apotropäischen Funktion, völlig losgelöst sind. Apotropäische Züge finden sich weder in der Erzählung von der Opferung Isaaks, die ja auch mit der Rettung des einzigen, geliebten Sohnes endet, noch im Zusammenhang mit der Einsetzung der Beschneidung als des Bundeszeichens. Wenn auch nicht bei Abraham,

so findet sich die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung doch wenigstens angedeutet in der Erzählung vom »Blutbräutigam« (Ex 4, 24–26)⁴, wo die Beschneidung noch zur Abwendung unmittelbar drohender Lebensgefahr dient. Wäre demnach die ursprüngliche apotropäische Funktion der Beschneidung bei den Juden im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten, zugunsten ihrer Hauptbedeutung als Zeichen des Bundes, den der Gott Israels mit seinem Volk geschlossen?

Ganz offenkundig ist der apotropäische Ursprung des Pessach-Opfers, hatte doch das auf die Türpfosten gestrichene Blut die Macht, Tod von den Bewohnern des Hauses abzuwehren. »Schreitet ER einher, Ägypten dahinzustossen, und sieht das Blut am Türsturz und an den beiden Pfosten, dann überspringt ER den Einlass und gibt nicht zu, dass der Verderber in eure Häuser komme, zu stossen« (Ex 12, 23 und vgl. 12, 13). Folglich handelt es sich um Rettung vor dem Verderber, der in jener Nacht das Leben der Israeliten bedrohte. Daraus wird deutlich, weshalb in der Pessach-Vorschrift ausdrücklich das Verbot genannt wird, kein Unbeschnittener dürfe daran teilhaben (Ex 12, 48): »ähnlich wie das Pessach-Opfer hatte ja auch die Beschneidung eindeutig apotropäische Wirkung«⁵. Aus dem bei Loewenstamm angeführten Material geht hervor, dass die Meister die apotropäische Bedeutung der Beschneidung kannten und sie auch im Zusammenhang mit dem Blut des Pessach-Opfers erwähnten, wo der apotropäische Sinn in der Bibel selbst ausdrücklich genannt ist. Sowohl aus den Midraschim als auch aus den Targumim wird deutlich, dass die Meister sich dessen bewusst waren, welche ähnliche Rolle das Blut in beiden Zeremonien, beim Pessach-Opfer sowie bei der Beschneidung, spielt. Demnach war die ursprüngliche (in der Erzählung vom »Blutbräutigam« angedeutete) Überlieferung, ungeachtet dessen, dass aus der Abraham-Erzählung nicht hervorgeht, dass die Beschneidung den Menschen vor den Nachstellungen eines Verderbers bewahren sollte, nicht in Vergessenheit geraten, und die Meister brachten sogar das Blut von Pessach mit dem Blut der Beschneidung zusammen⁷. Für die Beschneidung wäre zusätzlich noch der Targum zu Hl 3, 8 anzuführen, wo der Vers »jedermann an seiner Hüfte sein Schwert, wegen des Schreckens in den Nächten« folgendermassen »übersetzt« wird: »jeder einzelne von ihnen soll das Siegel der Beschneidung an seinem

* Studies in Bible and the Ancient Near East, Jerusalem 1978, S. 329–336; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem.

¹ Eusebius, Praeparatio Evangelica I 10, 33, 44 = IV 6, 11; I 10, 20 (Ed. K. Mras, Berlin 1954 I, S. 49, 18–20; 52, 22–53, 6 = 192, 20–193, 7; 47, 23).

² S. A. Loewenstamm, Philo Byblius (hebr.), in: Perakim II, Jerusalem 1971, S. 326 f.

³ Eusebius, op. cit. I 10, 18.29.44 (Ed. Mras I, S. 47, 14; 49, 1; 52, 1).

⁴ Dazu auch S. A. Loewenstamm, in: Biblica 50 (1969), S. 429 f.

⁵ Zum ursprünglich apotropäischen Charakter des Pessach-Opfers S. A. Loewenstamm, Die Überlieferung vom Auszug aus Ägypten in ihrer Entwicklung (hebr.), Jerusalem 1972, S. 80–94.

⁶ Dazu Loewenstamm, op. cit., S. 87 f.

⁷ Womöglich hatte das Wort »Zeichen« (Gen 17, 11: »das sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch«) einmal apotropäische Bedeutung, wie im Zusammenhang mit dem Blut des Pessach-Opfers: »Das Blut aber werde zum Zeichen für euch an den Häusern« (Ex 12, 13, vgl. ferner Vers 23). U. Cassuto, Von Adam bis Noah (hebr.), Jerusalem 1953, S. 129 verbindet mit Recht das Schutzzeichen des Blutes von Pessach mit dem Kainszeichen (Gen 4, 15) und mit Jos 2, 12.

Fleische tragen, wie es ins Fleisch Abrahams, ihres Vaters, eingeschnitten war, und sie sollen damit umgürtet sein wie ein Mann, der mit dem Schwert an seiner Hüfte umgürtet ist, und deshalb brauchen sie sich nicht zu fürchten vor den Verderbern und Dämonen, die in der Nacht kommen«.

Zur Zeit des Zweiten Tempels vollzogen sich im jüdischen Denken und Empfinden zwei grundsätzliche Veränderungen: Es bildete sich eine theoretisch-theologische Haltung der jüdischen Lehre gegenüber heraus, und ebenfalls verstärkte sich damals der irrational-mythische Aspekt des Judentums, wobei sich allerdings der frühe Charakter dieses mythischen Elements weitgehend wandelte: die positiven wie negativen im Mythos wirkenden Kräfte wurden nunmehr als jeweils konkreter Ausdruck des Prinzips von Recht und Unrecht betrachtet, d. h., auch hier machte sich die theoretisch-theologische Haltung bemerkbar. Die zerstörerisch dämonischen Mächte gehören nun dem Reich des Bösen an, von dem auch die Hölle ein Bestandteil ist. So entsandte, z. B., laut dem Jubiläenbuch (49, 2–7), Gott sämtliche Streitkräfte des Fürsten der Feindschaft, um die Erstgeborenen Ägyptens zu töten⁸. Dieser Fürst der Feindschaft ist in der Literatur der Sekte vom Toten Meer mit Belial identisch, von dem es in der Kriegerrolle (13, 10–12) heisst: »Du hast Belial gemacht zum Verderben, zum Engel der Feindschaft. Und in der Finsternis seiner Herrschaft und in seinem Ratschluss sucht er Frevel und Verschuldung zu verursachen. Und alle Geister seines Loses sind Engel des Verderbens, in den Gesetzen der Finsternis wandeln sie, und danach steht ihr Verlangen insgesamt.«

Es stellt sich heraus, dass der Abschnitt, wo auch in der Damaskusschrift (16, 4–6) vom Engel der Feindschaft die Rede ist, mit dem apotropäischen Charakter der Beschneidung zusammenhängt: »Und an dem Tage, an dem sich der Mann verpflichtet, umzukehren zum Gesetz des Mose, wird der Engel der Feindschaft von ihm weichen, wenn er seine Worte einhält. Deswegen ist Abraham beschnitten worden⁹ am Tage seiner Erkenntnis.« Ungeachtet der offenkundigen Verderbtheit des Satzes über Abraham in diesem Zusammenhang geht doch eindeutig aus ihm hervor, dass der Verfasser den Eintritt in den Bund der Sekte mit dem Eintritt in den Bund unseres Vaters Abraham, d. h. den Bund der Beschneidung, zusammenbringt. Die Auffassung, dass die Frevler unter der Herrschaft Belials stehen, während diejenigen, die sich entschlossen haben, ein rechtes Leben zu führen, seiner Macht entzogen sind, findet sich in den »Testamenten der zwölf Patriarchen«, einem Werk, das der Sekte vom Toten Meer nahesteht; dort sagt etwa Naphtali zu seinen Söhnen¹⁰: »Wenn ihr das Gute tut, meine Kinder, so werden euch sowohl die Menschen als auch die Engel segnen, . . . und der Teufel wird von euch fliehen, und die wilden Tiere werden euch fürchten, und die Engel werden sich euer annehmen. . . . Den aber, der das Gute nicht tut, werden die Engel und die Menschen verfluchen, . . . und der Teufel wird ihn bewohnen wie sein eigenes Gefäß, und jedes wilde Tier wird über ihn herrschen.« Ganz entsprechend gilt also für denjenigen, der in den Bund der Sekte eintritt, laut der Damaskusschrift, dass »der Engel der Feindschaft von ihm fliehen« wird.

⁸ Dazu Loewenstamm, op. cit., S. 91.

⁹ Statt »beschnitten« liest der Herausgeber, Ch. Rabin, hier »errettet«, aber diese Konjekturen überzeugen keineswegs.

¹⁰ TestNaph 8, 4–6, sowie TextIss 7, 7; TestDan 5, 1 sowie Jak 4, 7 f.; dazu auch Herm mand XII 2. 4–6. Die Nähe von TestNaph 8, 4–6 zu Mk 1, 13 ist bereits C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* I, 1927, S. 9 aufgefallen. Auf die christliche Seite der Sache hoffe ich an anderer Stelle zurückzukommen.

Wie schon darauf hingewiesen, kannten auch die Meister die Bedeutung der Beschneidung als Rettung vor drohendem Verderben. Demnach leuchtet ohne weiteres ein, inwiefern der Verfasser der Damaskusschrift den Eintritt in den Bund der Sekte mit dem Eintritt in den Bund unseres Vaters Abraham vergleicht: Offenbar hegte er die Auffassung, dass der Engel der Feindschaft über das Kind vom Augenblick seiner Beschneidung an keine Macht mehr habe.

Aufschlussreich sind die Äusserungen der Damaskusschrift auch für einen anderen Bereich, nämlich für den jüdischen Ursprung der christlichen Taufe. Sowohl von Josephus als auch aus den Schriften vom Toten Meer¹¹ erfahren wir, dass den in die Sekte der Essener Eingetretenen das Tauchbad erlaubt wurde; demnach hing das Tauchbad mit dem Eintritt in die Sekte zusammen, und wie wir eben gesehen haben, gab es unter den Sektenmitgliedern mindestens einige, die überzeugt waren, von dem Augenblick des Eintritts in die Sekte an sei jemand der Herrschaft des Fürsten der Feindschaft entzogen, und den Eintritt in den Bund der Sekte mit dem in den Bund der Beschneidung verglichen. Auch durch die christliche Taufe soll der Täufling von der Herrschaft des Teufels und seiner Verderbe-Engel frei werden. Zwar hat diese sich in verschiedenen besonderen Zeremonien äussernde christliche Überzeugung auch noch andere Wurzeln – die ihrerseits weitgehend essenischen Ursprungs sind –, aber aus dieser Stelle der Damaskusschrift wird doch klar, dass der christliche Glaube, laut dem der Täufling dem Reich des Bösen entzogen wird, durch die Auffassung der Sekte vom Toten Meer beeinflusst ist; in der Sekte wiederum ist dieser Glaube aus dem apotropäischen Charakter der Beschneidung hervorgegangen. Wir hoffen, auf dieses Thema an anderer Stelle zurückzukommen.

Nunmehr wollen wir uns dem wichtigsten Beleg für den apotropäischen Charakter des Beschneidungsakts zuwenden, einem Beleg aus den Tagen der Meister. Es ist der Segensspruch, der bis zum heutigen Tage in dem Augenblick gesagt wird, da der Beschnittene in den Bund unseres Vaters Abraham aufgenommen wird. Der Kern des Textes¹² lautet folgendermassen: »der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt und seine Nachkommen gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes, kraft dieses Verdienstes, lebendiger Gott, ist es unser Teil¹³, das Liebste unseres Fleisches

¹¹ Josephus, bell II, 138 sowie Gemeinderegeln 5, 7–14, dazu den Kommentar von J. Licht, *Die Gemeinderegeln* (hebr.), Jerusalem 1965, S. 128 f. Zur Sekte vom Toten Meer und der christlichen Taufe D. Flusser, *Die Johannestaufe und die Sekte vom Toten Meer* (hebr.), in: *Mehkarim biMegillot genusot*, Jerusalem 1961, S. 209–239. Ferner auch J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology, Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962.

¹² TBerachot VI 13; jBerachot IX (14a); bSchabbat 137b, ferner in den Gebetbüchern. Zu den verschiedenen Versionen des Segensspruches S. Lieberman, *Tossefta kiFschuta, Seder Seraim I*, New York 1976, S. 114 f.; Siddur R. Saadja Gaon, Edd. I. Davidson, S. Assaf, B. I. Joel, Jerusalem 1941, S. 99, Anmerkungen; Halachot gedolot, Ed. A. Hildesheimer, Jerusalem 1972² I, S. 215 und bes. den wichtigen Beitrag von N. Wieder, *Korrektur eines verderbten Responsums von R. Hai Gaon* (hebr.), in: *Sinai* 54 (1964), S. 285–289. Der angeführte Wortlaut folgt weitgehend der römischen Handschrift des jerusalemer Talmud (die Wieder nicht erwähnt), leicht angepasst dem Wortlaut der Tossefta. Die versehentliche Vertauschung der Wörter »lebendig« und »Gott« haben wir rückgängig gemacht sowie den Zusatz »und darum« weggelassen.

¹³ Die Textänderungen, die das Missverständnis von »Teil« als Gottesbezeichnung nach sich gezogen hat, sind bei Wieder, loc. cit. ausführlich diskutiert. Die hier wiedergegebene Lesart ist die beste, die sich aus den Quellen gewinnen lässt, stellt wahrscheinlich aber bereits eine Erweiterung dar; so ist der Anschluss »kraft dieses Verdienstes« schwierig. Vielleicht lautete der Spruch ursprünglich nur:

vor dem Verderben zu retten«. Schon die besondere dichterische Sprachform lässt darauf schliessen, dass dieser Segensspruch früh ist; wie wir noch sehen werden, war er vermutlich bereits zu Paulus' Zeiten in Gebrauch. Allem Anschein nach war dies einmal der einzige Segensspruch bei der Beschneidung, gesprochen vielleicht von demjenigen, der die Beschneidung vornahm, denn für ihn ist es sehr passend, beim Segen über den Wein zu sagen »es ist unser Teil, das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben zu retten«, nämlich den Säugling durch den Akt der Beschneidung. Weiter vorn im Text fällt der Parallelismus auf: »geheiligt den Geliebten von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt« – der hier gebrauchte Ausdruck für »Fleisch« kehrt bei der Bezeichnung des Kindes als des »Liebsten unseres Fleisches« wieder. Letzterer Ausdruck geht auf einen Vers bei Jeremia zurück: »das Liebste meiner Seele gab ich in den Griff ihrer Feinde« (12, 7). Die Bezeichnungen der Beschneidung selbst sind bis auf eine biblisch: »Gesetz« stammt aus Ps 105, 8–10, wo es vom »Bund« heisst: »er erstellte es Jakob zum Gesetz«, woraufhin die drei Erzväter erwähnt sind. »Bund« kommt beim Beschneidungsgebot an Abraham Gen 17, 10 f. vor, auch in Vers 14, im Vers 11 sogar zusammen mit dem Wort »Zeichen«: »das sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch«. Im Segensspruch heisst es, Gott habe Abrahams Nachkommen »gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes«. Die Bezeichnung der Beschneidung als »Siegel«, Juden wohlvertraut aus dem Dankgebet nach dem Essen (»deinen Bund, mit dem du unser Fleisch gesiegelt«), ist sehr früh. Sie findet sich bereits im aramäischen »Testament Levis« beim Bericht über die Beschneidung der Leute von Sichem¹⁴. Eine in den Höhlen am Toten Meer gefundene Handschrift dieses Werkes ist ums Jahr 100 vor der christlichen Zeitrechnung geschrieben¹⁵; demnach muss das Werk mindestens aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammen. Den Ausdruck »Siegel« im Zusammenhang mit der Beschneidung im Targum zu Hl 3, 8 haben wir schon oben angeführt¹⁶. Auch Paulus nennt die Beschneidung »Siegel«, Röm 4, 11, eine Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden; im Barnabas-Brief (4, 6) heisst die Beschneidung ebenfalls »Siegel«. Als Bezeichnung der christlichen Taufe erscheint der Ausdruck »Siegel« seit dem »Hirten des Hermas« (ums Jahr 100 christlicher Zeitrechnung).

Im Segensspruch ist davon die Rede, dass der Bund der Beschneidung den Beschnittenen »vor dem Verderben rette«, zweifellos ein Ausdruck der der Beschneidung

»der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt und seine Nachkommen gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes, zu retten das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben«. — Zum Ausdruck »ein gutes Teil« S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, S. 72 f.

¹⁴ »Schneidet die Vorhaut eures Fleisches ab, damit ihr aussieht wie wir und gesiegelt seid wie wir mit der Beschneidung...«, nach R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908, S. 245.

¹⁵ Dazu D. Flusser, *Qumran and Jewish Apotropaic Prayers*, in: *IEJ* 16 (1966), S. 195.

¹⁶ Zur Beschneidung als Siegel J. Ysebaert, op. cit. (Anm. 11), S. 250–253 (der allerdings wichtige Belege nicht kennt), als Ausdruck für die christliche Taufe u. ä. S. 281–246. Ferner auch P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV 1, München 1928, S. 32 f. sowie W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlin 1958, S. 1577. Zum Ausdruck »Siegel« (signaculum) für die christliche Taufe A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Paris 1954, S. 758 f., und besonders das schöne Gleichnis von der Beschneidung als dem Siegel Abrahams im Midrasch Schemot rabba XIX 5. Zur Beschneidung als Siegel insbesondere S. Lieberman, *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature*, in: *FS H. N. Wolfson*, Jerusalem 1965, S. 525–527.

seit eh und je zugrunde liegenden Auffassung, dass diese aus Lebensgefahr zu erretten vermöge. In der Tat gab es Meister, die dafür hielten, dass die Beschneidung den Beschnittenen vor dem höllischen Feuer bewahre. »Wohlgefällig ist die Beschneidung, denn der Heilige, gelobt sei er, hat dem Abraham geschworen, jeder Beschnittene werde nicht zur Hölle fahren«¹⁷, wobei der im Segensspruch gewählte Ausdruck »Verderben« eine der sieben Bezeichnungen für die Hölle ist (bEruwin 19a). Wenn allerdings beim Akt der Beschneidung selbst gesagt wird, »es ist unser Teil, das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben zu retten«, so ist damit wohl kaum das einstige höllische Strafgericht gemeint. Ausserdem scheint die Vorstellung, dass der Beschnittene nicht zur Hölle fährt, eine abgeschwächte Form der ursprünglich biblischen und dann in verschiedenen Quellen wieder auftauchenden Auffassung zu sein, dass die Beschneidung mit dem Zeitpunkt ihres Vollzugs einen Schutz vor Gefährdung durch dämonische Gewalten darstellt. So hätten wir also in der Damaskusschrift (16, 4–6) indirekt den Glauben erhalten, dass mit dem Augenblick der Beschneidung »der Engel der Feindschaft« von dem Beschnittenen weicht. Demnach leuchtet ein, dass mit dem »Verderben«, vor dem laut dem Segensspruch die Beschneidung das Kind retten soll, etwas wie der »Verderber« beim Auszug aus Ägypten (Ex 12, 23 sowie Vers 13) und wie der »Verderbe-Engel« 2 Sam 24, 16 (1 Chr 21, 15) gemeint ist. Laut bBerachot 16b bat Rabbi in seinem bekannten Gebet um Schutz vor »einem bösen Nachbarn und vor Satan, dem Verderber...«, wobei allerdings gerade die beiden Wörter »Satan, der Verderber« in einigen Versionen fehlen¹⁸; dessenungeachtet ist der Ausdruck »Satan, der Verderber« alt, er kommt nämlich schon in den Fragmenten zur Lobliederrolle vom Toten Meer vor: »du schiltst jeden verderbenbringenden Teufel« (Fragment 4, Z. 6, ähnlich »Teufel und Verderber« in Fragment 45)¹⁹. Die Stelle aus der Kriegerrolle (13, 10–12), wo es heisst »Du hast Belial gemacht zum Verderben, zum Engel der Feindschaft«, haben wir bereits beobachtet. Die Grundbedeutung des Wortes »Verderben« in der Lobliederrolle ist zwar »Grube, Unterwelt«, Ort des Frevels, aber die Mächte des Frevels gehen von dort aus: »Und die schwanger ist mit Wahn, gerät in schlimmen Schmerz, und Krampfwellen der Grube führen zu allerlei Werken des Bebens« (III 12); von daher kann der Verfasser der Rolle von »Pfeilen der Grube« (Vers 16), von »Fallen der Grube« (Vers 26) sprechen und davon, dass »alle Pfeile der Grube unabwendbar fliegen und hoffnungslos vernichten« (Vers 27). Folglich handelt es sich in unserem Segensspruch bei dem »Verderben«, vor dem das Kind gerettet werden soll, um einen poetischen Ausdruck für den Bereich der Schadensdämonen, die auch im Targum zu Hl 3, 8 erwähnt sind.

Unsere Vermutung, dass der Beschnittene laut dem Segensspruch aus der Herrschaft des Satans errettet wird, findet eine Bestätigung vom Anfang des Spruches her. Zwar wurde der dort angesprochene Beiname »Geliebter« im Laufe der Zeit allen drei Erzvätern beigelegt, aber ursprünglich und eigentlich gehört er nur Abraham

¹⁷ Tanchuma, *lech lcha* XX, ferner Bereschit rabba XLVIII 18 (Ed. Theodor/Albeck, S. 483), ebenso Jalkut Schimoni XVIII 82 (Band I, Jerusalem 1973, S. 250) und die angegebenen Parallelen.

¹⁸ Dazu Dikduke Soferim zur Stelle. Die Wörter fehlen auch in den Talmudfragmenten aus der Kairoer Genisa, Sammlung Antonin, Ed. A. I. Katsh, I Jerusalem 1976, S. 9, stehen jedoch in den Druckausgaben Venedig und Soncino sowie in den Gebetbüchern.

¹⁹ Bei J. Licht, *The Thanksgiving Scroll* (hebr.), Jerusalem 1957, S. 228.240.

fest zu²⁰. Die Worte des Segensspruches »der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an« lassen sich auf dem Hintergrund eines von Rabbenu Tam angeführten Midrasch verstehen²¹: »Zum Segen über die Beschneidung, wo es heisst, »der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an«, sagte Rabbenu Tam: Das ist Abraham, der allgemein »geliebt« heisst, und ihn hat der Heilige, gelobt sei er, von Mutterleib an geheiligt, er legt nämlich aus, dass bei Abraham geschrieben steht »ich habe ihn erkannt« (Gen 18, 19), und bei Jeremia heisst es auch »ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt« (1, 5).« Demnach gründet sich der bei Rabbenu Tam überlieferte Midrasch darauf, dass Gott, bevor er herniederfährt, Sodom und Gomorrha zu vertilgen, zu sich selbst spricht: »Sollte ich Abraham²² verhüllen, was ich tun will? ... Wohl, ich habe ihn erkannt, auf dass er entbiete seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm: sie sollen wahren SEINEN Weg, Wahrheit und Recht zu tun ...«; natürlich bedeutet dieses »Erkennen« ein »Vorher-Erkennen«, und eben dieses Erkennen findet der Midrasch bei Jeremia, wo es heisst: »ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt, ehe du aus dem Schosse fuhrst, habe ich dich geheiligt«. Daraus wird gefolgert, dass der Heilige, gelobt sei er, auch Abraham von Mutterleib an geheiligt, von Geburt an erkannt habe.

Aus welchem Grunde ist diese Vorstellung entstanden? Offenbar sollte erklärt werden, wie Abraham noch im Zustande seiner Unbeschnittenheit ein Bewährter sein konnte. Er war dem Bereich des Bösen bereits vor seiner Beschneidung entzogen, bevor Gott »ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt« hatte. Das umfassendere Problem, das sowohl in diesem Midrasch als auch in unserem Segensspruch gelöst wird, besteht darin, wie es schon unter unseren Vätern vor der Verleihung der Tora Bewährte geben konnte. In unserem Fall reduziert sich diese bekannte Frage auf das Beschneidungsgebot, das an Abraham selbst, längst vor dem Sinai-Bund, erging; allerdings stand dieser damals in vorgeschrittenem Alter und hatte sich bereits als ein Bewährter erwiesen. Ganz spezifisch liesse sich sagen, dass Abraham selbst, da er ja von Mutterleib an geheiligt war, im Unterschied zu seinen Nachkommen zur Rettung vor dem Verderben nicht der Beschneidung bedurfte. Und was ist mit den übrigen Bewährten unter unseren Vätern vor Abraham? In der Liste derjenigen, die beschnitten geboren wurden (Awot deRabbi Natan Version A, 2. Kapitel, Ed. Schechter S. 12 f.), an deren erster Stelle Hiob steht, finden wir an biblischen Personen vor Abraham: Adam, Seth, Noah, Sem und Melchizedek, den König von Salem; unter denjenigen, die nach Abraham beschnitten geboren wurden, wollen wir nur Mose, Bileam den Frevler und den Propheten Jeremia nennen: »auch Jeremia ging beschnitten hervor, wie geschrieben steht: »ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt, ehe du aus dem Schosse fuhrst, habe ich dich geheiligt.«« Folglich ist hier der Vers, auf den sich die Behauptung gründete, Abraham sei bereits während seines unbeschnittenen Lebens ein Bewährter gewesen, zum Beleg dafür geworden, dass Jeremia bei seiner Geburt bereits beschnitten war!

²⁰ Dazu L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1947, V S. 207 f., Anm. 4, auch Sifre, *Dewarim* 352 (Ed. Finkelstein, S. 409) und Medilta, *Bo* XVIII (Ed. Horovitz/Rabin, S. 70).

²¹ Tossafisten zu bMenachot 53b, s. v. »geliebter Sohn«, vgl. Tossafisten zu bSchabbat 137b, s. v. »geliebt von Mutterleib an«. Einige der frühen Erklärer führen diesen Midrasch aus »Pessikta« an, in der uns vorliegenden Pessikta steht er allerdings nicht, und seine Herkunft ist nicht bekannt.

²² Die Septuaginta setzt hier hinzu »mein Knecht« (vgl. Gen 26, 24), der Jerusalemer Targum »mein Geliebter«, ebenso Targum Neofiti.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Bewährten vor Abraham beschnitten geboren wurden, ihre Vorhaut also unversehrt war. Von Abraham selbst liess sich natürlich nicht erzählen, er sei beschnitten geboren worden, denn von ihm heisst es ja ausdrücklich, er habe die Beschneidung an sich vorgenommen, aber dessenungeachtet war er von Geburt an dem Verderben entzogen, denn Gott hatte »den Geliebten von Mutterleib an geheiligt«. Daraufhin ist die religiöse Tragweite des Segensspruches bei der Beschneidung verständlich. Abrahams Rechtschaffenheit ist, auch bevor er das Beschneidungsgebot erhielt, über jeden Zweifel erhaben. Aber seine Nachkommen, unter ihnen auch das eben zu beschneidende Kind, müssen mit dem Zeichen des heiligen Bundes gesiegelt werden, um vor dem Verderben errettet zu werden. Somit ist uns deutlich geworden, dass dieser Segensspruch die Grundüberzeugung zum Ausdruck bringt, dass ein Aspekt der Beschneidung ein apotropäischer ist, womit wir Aufschluss über einen Punkt jüdischen Denkens bekommen haben²³.

Wie wir beobachtet haben, besteht eine gewisse dialektische Spannung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Segensspruches. Abrahams Nachkommen werden durch die Beschneidung vor dem Verderben errettet, während er selbst die 99 Jahre seines Unbeschnittenseins von Mutterleib an geheiligt und ein vollkommen Bewährter war. Diese Vorstellung regte Paulus zu einem »sabbatianischen« Midrasch an (Röm 4, 9–12): »Wir reden ja doch davon, dass dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Wie wurde er ihm nun angerechnet? Als er beschnitten oder als er noch unbeschnitten war? Nicht als er beschnitten, sondern als er noch unbeschnitten war. Und er empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er hatte, als er noch unbeschnitten war ...« Möglicherweise entwickelte Paulus diese Vorstellung aufgrund unseres Segensspruchs allein, dessen Bedeutung er erfasst hatte, vielleicht waren ihm aber auch weitere Midraschim bekannt, auf denen der Spruch aufgebaut war. Jedenfalls greift Paulus ganz deutlich auf den Wortlaut des Segensspruches zurück: auch bei ihm steht der biblische Ausdruck »Zeichen« und der nicht biblische »Siegel«. Paulus spricht vom »Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens«, während es in unserem Spruch heisst, dass Gott Abrahams Nachkommen mit dem »Zeichen des heiligen Bundes siegelt«. In Paulus' besonderer Auslegung hat das Problem, um das sich der Verfasser des Segensspruches bei der Beschneidung bemüht und dem er eine tiefe und interessante Lösung gefunden hatte, eine unerwartete Wendung erhalten. Der Segensspruch stellt fest, dass Abrahams Nachkommen kraft der Beschneidung vor dem Verderben errettet werden, Abraham selbst aber auch in unbeschnittenem Zustand gerecht war, da ihn Gott von Mutterleib an geheiligt hatte. Daraus folgert Paulus, dass der Mensch nicht durch die Beschneidung Gerechtigkeit erlangt, sondern durch den Glauben. Die Dialektik, aus der unser Segensspruch entstanden ist, wird bei Paulus neu und überraschend gedeutet. Und noch eine Quelle hat Paulus für seine Zwecke zurechtgebogen: laut Mechilta zu Ex 22, 20 (Ed. Horovitz/Rabin 311) wurde

²³ Auf anderer Ebene zeichnet sich eine unserem Segensspruch parallele Haltung ab, und zwar in einem Zitat »wie im Lehrhaus des Rabbi Elieser gelehrt«, Midrasch hagadol zu Gen 17, 1 (Ed. M. Margalit, Jerusalem 1947, S. 269): Die Beschneidung vermag vor dem Untergang zu bewahren, und Abraham ward würdig erfunden, dass das Beschneidungsgebot durch ihn gegeben werde, weil er in Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit wandelte.

Abraham erst »im Alter von 99 Jahren beschnitten... um den künftigen Proselyten die Tür offen zu halten«, damit sie sozusagen bis zu diesem Alter noch als Proselyten angenommen werden könnten, da ja Abraham bis dahin auch noch unbeschnitten war. Die jüdische Quelle

entnimmt aus Abrahams hohem Alter bei seiner Beschneidung, dass ein Heide, der Jude werden will, in jedem Stadium seines Lebens kommen kann, Paulus dagegen versteht daraus, dass Abraham der Vater aller unbeschnittenen Gläubigen sei.

II Utopie und Wirklichkeit im biblischen Denken*

Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Universität Tel Aviv

Das weite semantische Feld des Begriffs »Utopie« zwingt mich, zu Beginn meiner Ausführungen zu erläutern, in welcher seiner Bedeutungen ich ihn im folgenden verwenden will, sowie meine Einstellung zur Wechselbeziehung zwischen Utopie und Wirklichkeit in Grundzügen kurz zu skizzieren. Dieses Problem ist in der philosophischen und soziologischen Literatur der letzten Generation ausführlich behandelt worden; an Forschern wären etwa Karl Mannheim und Ernst Bloch zu nennen sowie die aufschlussreichen Beiträge von Buber¹. Was diese Denker verbindet, ist der Ernst und die Sorgfalt, mit der sie an die Sache herangehen, ganz im Gegensatz zu der demonstrativen Verachtung von Marx und Engels, die sich bemühten, ihre eigene Lehre dem Begriff der Utopie möglichst fernzurücken, obwohl gerade sie ganz offenkundig unter die grössten Utopien menschlichen Denkens zu rechnen ist.

Heutzutage ist man sich einig darüber, dass Utopie nichts mit wilder Phantasie oder mit Kritzeleien zu tun hat, die aus dem Unterbewusstsein aufsteigen und sich der wehrlosen Seele bemächtigen. Darüber hinaus besteht Utopie auch nicht in blosser Spekulation, die sich in rein geistigen Gefilden aufhält, sondern in einer Idee, die in die Sprache der Realität übertragen werden will, einer Idee, die Ansprüche an die Wirklichkeit stellt. Utopie ist der innige Wunsch nach dem, was sein sollte, Aufzeichnungen des noch nie dagewesenen Rechten und Guten, folglich vollzieht sich ihre Verwirklichung nicht im Bereich des Individuums, sondern in dem der Gesellschaft. Der Wunsch als solcher ist allerdings nicht nur eine Funktion der räumlichen und zeitlichen Bedingungen; er liegt vielmehr jenseits jeglichen gesellschaftlichen Rahmens, wenn auch seine Form und die Wege zu seiner Verwirklichung von den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig sind. Weiterhin folgt die innere Echtheit einer bestimmten Utopie unmittelbar aus ihrem organischen Charakter, insofern als die Absicht ihrer Schöpfer und Bildner auf Überwindung der im Topos, d. h. der gegebenen gesellschaftlichen Realität, immanenten Widersprüche gerichtet ist.

Wer jedoch den Begriff der Utopie ganz auf den gesellschaftlichen Bereich einschränken möchte, wird die biblische nicht miteinbeziehen können, denn diese reicht weit über die Gesellschaft hinaus und nimmt kosmische Dimensionen an, wobei eine harmonische Integration von Mensch und Gesellschaft in die natürliche Umwelt intendiert ist und die zu erwartenden Veränderungen im

Leben der Gesellschaft und in der Stellung Israels von revolutionären Veränderungen im Aufbau des Seins, einer Art mystischer Vollendung des Schöpfungswerks, begleitet sein werden.

I Zwei Grundformen biblischer Utopie lassen sich unterscheiden: Die frühe – sie setzt am bestehenden gesellschaftlichen Gefüge an, und ihre Träger sind von der Sicherheit durchdrungen, dass Israel imstande ist, das ihm Auferlegte zu vollbringen. Der zweite Grund-Typ trägt Züge visionärer Schau, und sein Verhältnis zur bestehenden Realität ist gekennzeichnet von kritischer Distanz. Zumeist ist er aus der Enttäuschung über Israels Mangel an Fähigkeit oder Willen zur Verwirklichung erwachsen; er ist in der prophetischen Literatur verbreitet. Das Verhältnis zwischen dem Mass an Selbstvertrauen und den Dimensionen visionärer Schau ist umgekehrt proportional. Die frühe Utopie, wo das Selbstvertrauen noch gross ist, ist an ihr vom Menschen zu meisterndes gesellschaftliches und ökologisches Volumen gebunden, während das Kennzeichen der visionären Utopie der Propheten der ständige Kampf gegen den deterministischen Fatalismus für die Entscheidungsfreiheit des Menschen ist. Allerdings ist der latente Determinismus der Apokalyptik durchaus imstande, sich unter gewissen geschichtlichen Umständen in glühenden Aktivismus zu verwandeln, wie aus der zeitlichen Nähe der im ersten Makkabäerbuch berichteten Ereignisse zu denen des Danielbuches zu entnehmen².

All diesen verschiedenen Formen gemeinsam ist die Tendenz zur Loslösung von Zeit und erwünschtem Lebensrhythmus vom sinnlosen biologischen Zyklus, der den Keim der Vernichtung schon in sich birgt. Die Resignation des Predigerbuches beruht auf der Erkenntnis, dass der Mensch dieser mörderischen Gesetzmässigkeit der Natur, welche die Veränderungen, die sie bewirkt, gleichzeitig wieder aufhebt, im Grunde nicht enttrinnen kann: »Ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt, und die Erde steht in Weltzeit. ... Ermüdend sind alle beredbaren Dinge, niemand kann sie zu Rede machen. Nicht sättigt sich das Auge am Sehn, nicht füllt sich das Ohr mit Hören. Was im Sein war, ist was sein wird, und was man tat, ist was man tun wird, keinerlei Neues unter der Sonne!« (Koh 1, 4.8.9). Der biblischen Utopien eigene Optimismus gründet sich auf die Schaffung eines teleologischen zeitlichen Rhythmus, der das Prinzip von Erneuerung und Auffrischung in sich trägt. In der frühen Utopie wird der biologische vom teleologischen Rhythmus überlagert, während die visionäre Utopie der Propheten darauf aus ist, Israels historische Zeit vom natürlichen Kreislauf *loszulösen*, denn darin verwirklicht sich schrittweise das göttliche Wort von alters her,

* Vortrag, gehalten vor der israelischen National-Akademie der Wissenschaften am 25. 6. 1978 innerhalb des Symposiums über »Utopie und Wirklichkeit« aus Anlass von M. Bubers 100. Geburtstag; englisch erschienen in: Immanuel 9 (Spring 1979), S. 5–15; vom hebräischen Original übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem.

¹ K. Mannheim, *Ideology and Utopy*, New York 1936. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I–IV, Frankfurt/M. 1959. M. Buber, *Der utopische Sozialismus*, Köln 1967, S. 19 ff.

² Zu dieser Frage vgl. mein Buch: *Secharjas Visionen* (hebr.), Jerusalem 1961, S. 153–160.

und das ist die Erlösung, wie die Propheten sie schauten. Beide genannten Grundformen von Utopie will ich exemplarisch aufweisen, zunächst die frühe, die sich um das bestehende gesellschaftliche Gefüge rankt, die auf den Bundesgedanken gegründete Vorstellung vom Königtum Gottes.

Wie ich in meinem Buch über die frühe Prophetie in Israel³ aufzuzeigen versucht habe, ist der Monotheismus weder als abstrakte Idee einzelner grosser Protestgestalten anzusprechen, die sich dann in einem kontinuierlichen langsamen historischen Prozess entwickelt und vervollkommen hätte, wie die protestantische Bibelkritik Wellhausenscher Prägung gerne wollte, noch als intuitive Kollektivschöpfung, ein aus den Tiefen der Volksseele in dessen Frühzeit entsprungener Funke, wie Kaufmann anzunehmen beliebte⁴. Nein, im Grunde genommen handelt es sich um einen gesellschaftlich-geschichtlichen Akt ausgesprochen utopischer Tendenz (Ex 19–24) – den Bundesschluss des Volkes Israel mit seinem göttlichen König – einen Akt, der von Zeit zu Zeit durch die öffentliche Verlesung der Tora vor allem Volke (Dtn 31, 9–13; Jos 8, 30–35) erneuert wurde. Die Quellen verklären den Bundesschluss zwar legendär, dabei liegt aber doch keine literarische Erfindung späterer Generationen vor, sondern ein historisches Ereignis, das sich in der Frühzeit wirklich ereignet hat, wobei die Stämme Israels – allesamt oder teilweise – den Herrn, ihren Gott, zum König über sich setzten und sich verpflichteten, seine Gebote zu halten und ihm Volk zu werden⁵.

Im Gegensatz zur pharaonischen Tyrannei, die Israel als das Bild völliger Versklavung an menschliche Bosheit im Herzen trägt, unterwirft es sich freiwillig dem Königtum Gottes, indem es dessen Gesetze und Gebote auf sich nimmt. Dies war die existentielle Antithese zur Pharaonenherrschaft, die Israel zum nationalen Trauma geworden war. Dass der Bund und die Idee vom Königtum Gottes früh sind sowie dass sie auf antimonarchischer Tendenz fussen, ist aus zwei Tatsachen ersichtlich: 1) aufgrund der Beziehung, welche die einschlägigen Abschnitte zu den altorientalischen, besonders den hethitischen Vasallenverträgen vom ausgehenden zweiten Jahrtausend haben, und 2) aufgrund der Tatsache, dass sich das Gros der direkten literarischen Belege für das Königtum Gottes in den frühesten dichterischen Stücken wie dem Lied Bileams (Num 23, 24), dem Lied der Lade (Num 10, 35 f.), dem Lied der Debora (Jud 5), im Rahmen des Moses-Segens (Dtn 33, 1–5) sowie in Gideons Spruch und in Jothams Fabel (Jud 8, 22 f.; 9, 9–16) konzentriert findet.

Buber kommt das Verdienst zu, auf die anti-monarchische Bedeutung von Jothams Fabel und auf die Echtheit von Gideons Spruch hingewiesen zu haben, und seine Folgerungen vermögen selbst Kaufmanns scharfer Kritik getrost standzuhalten⁶.

Gottes Königtum fand seinen konkreten Ausdruck

hauptsächlich in Kriegszeiten, in den beiden symbolhaften Verkörperungen der göttlichen Führung, der Bundeslade und der heroischen Gestalt des Richters.

In Friedenszeiten wird das Königtum Gottes an seiner negativen politischen Wirkung erkennbar, d. h. am Fehlen einer zentralen Herrschaft in Israel, die jedoch durch zwei feste Stützpfeiler ersetzt wird, deren einer die Infrastruktur der frühen Stämme-Herrschaft ist, die man wohl als eine primitive Oligarchie bezeichnen dürfte⁷. Der zweite Stützpfeiler war ausgesprochen wirtschaftlicher Art; ich meine die Bodengesetzgebung, die sich den Sabbat-Vorschriften anschloss, wie wir im folgenden sehen werden. In einer kurzen Betrachtung der Bodengesetzgebung will ich den entscheidenden Einfluss der Utopie auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit dartun⁸.

Gegen die in der protestantischen Wissenschaft übliche Spätdatierung von Brach- und Jubeljahr als ein Phantasiegebilde priesterlicher Kreise zur Zeit des babylonischen Exils ist mit Recht eingewandt worden⁹, dass die Ausführungsbestimmungen (Lev 25, 14 ff.), die dem Text der ursprünglichen Verordnung (ebd. 1–13) beigelegt wurden, von der tatsächlichen Durchführung des Gesetzes zur Zeit des Ersten Tempels zeugen. Vermutlich wurden zur Königszeit, wahrscheinlich noch unter Salomo, das Wohngebiet ummauerter Städte sowie die aus Tempelgut verkauften Immobilien aus dem Geltungsbereich des Gesetzes herausgenommen, wonach im Jubeljahr der Boden an seinen ursprünglichen Besitzer zurückfallen sollte; das Hauptanliegen dieses Gesetzes bestand in der Wahrung der ursprünglichen Bodenbesitzverhältnisse – entsprechend der Sicht der Priesterquelle – wie sie unter den Stämmen nach der Landnahme hergestellt worden waren; darauf gehen die frühen Erbvorschriften aus (Num 27, 9–11; 36, 1–9); dort nennt der Gesetzgeber Wahrung des »väterlichen Erbes« als den Zweck des Gesetzes (Num 36, 3).

Die Sonderstellung der Brach- und Jubeljahrgesetzgebung ergibt sich auch bei ihrem Vergleich mit den »mīšarum«-Bestimmungen des zweiten Jahrtausends, wo es um Schuldenerlass und Freilassung von Sklaven geht¹⁰. Ausserordentlich aufschlussreich sind jedoch zwei grundlegende Unterschiede zwischen der hebräischen Bodengesetzgebung und diesen Bestimmungen:

1. Letztere wurden auf Initiative und nach Gutdünken verschiedener mesopotamischer Könige, in völlig unregelmässigen Abständen, erlassen. Ihre Festsetzung war ins freie Belieben eines menschlichen Königs gestellt. Demgegenüber ist die zyklische Wiederkehr von Brach- und Jubeljahr von keiner menschlichen Entscheidung abhängig, sie ist ein Gebot des Gottes, welcher der wahre Herr über Israels Grund und Boden ist, wie geschrieben steht: »Nicht werde das Land in die Dauer verkauft, denn mein ist das Land, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir. In allem Land eurer Hufe gebet Einlösung für das Land« (Lev 25, 23–25).

³ B. Uffenheimer, Die älteste Prophetie Israels (hebr.), Jerusalem 1973, S. 120–170; eine kurze Anzeige des Buches (im folgenden: API) vom Verfasser selbst findet sich FrRu XXV/IM II (1973), S. 218–220.

⁴ Dazu mein Aufsatz: Jecheskel Kaufmann – der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance, in: FrRu XXVII (1975), S. 159–167.

⁵ Dazu API, S. 70 ff.; zur Verbindung vom Bundesgedanken mit der Idee des Königtums Gottes M. Weinfeld, Die Bibelwissenschaft am Scheidewege (hebr.), in: Molad 25 (1969), S. 256 ff.; ferner: derselbe, Deuteronomy and the Deuteronomist School, 1972, S. 82 ff.

⁶ Dazu M. Buber, Werke II, S. 548–574; vgl. Kaufmanns kritische Bemerkungen in: KS 10/1 (1934), S. 62–66; derselbe, Geschichte des jüdischen Glaubens (hebr.), I, Tel Aviv 1956, S. 704 f., Anm. 25. Erörtert habe ich die Auseinandersetzung zwischen den beiden Gelehrten API, S. 121 ff.

⁷ Kaufmann war es, der den Einfluss der frühen Stämmeherrschaft auf die Gestalt des Richters hervorgehoben hat. Dazu Geschichte des jüdischen Glaubens I, S. 698 ff.

⁸ B. Uffenheimer, Die biblische Vorstellung vom Königtum Gottes und deren Dynamik, in: Zukunft in Gegenwart, ed. C. Thoma, Bern–Frankfurt/M. 1976, S. 18–39.

⁹ S. A. Loewenstamm »Jowel«, Encyclopaedia Mikrait III (1958), S. 579–582; zum hohen Alter von Brach- und Jubeljahr M. Weinfeld, in: Bet Mikra 44 (1971), S. 15 f., Anm. 19.

¹⁰ J. J. Finkelstein, Some New Misharum Material and its Implication, in: FS B. Landsberger, ed. Güterbock/Jacobson, Chicago 1965, S. 233–246. F. R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon (Studia e documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia V), 1958.

2. Wie aus ihrer ständig wiederholten Einleitung – »da der König Gerechtigkeit im Lande aufrichtet« (aššum šarrum mišaram ana mātīm iškunu)¹¹ – hervorgeht, waren die mišaram-Bestimmungen zwar auf die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände gerichtet, faktisch davon betroffen wurden jedoch nur die ganz bestimmten Gesellschaftsschichten, denen der König wohlwollte, während die Gesetzgebung von Brach- und Jubeljahr ausnahmslos auf ganz Israel zutraf, wodurch ein die gesamte Gesellschaft umfassender Lebensrhythmus geschaffen wurde. Wie dieser Rhythmus beschaffen ist, erfahren wir aus der stilistischen Beziehung von Lev 25 zu den Sabbatvorschriften.

Seit dem Beginn unseres Jahrhunderts bemüht sich die Wissenschaft, den mesopotamischen Hintergrund des israelitischen Sabbats zu erhellen; heutzutage weiss man, dass in Mesopotamien zwischen zwei Einrichtungen zu unterscheiden ist: zum einen gibt es dort den »Sabbat« (šapattu), den fünfzehnten Tag des Monats, den Neumondstag, der in einem frühen lexikalischen Text um nuḥ libbi = »Tag der Herzensruhe (des Gottes)« genannt wird, ein Tag, an dem das Herz des Gottes durch Opfer und andere Kulthandlungen beschwichtigt wird; zum anderen die »Unglückstage« der Assyrer, die bisweilen im Abstand von sieben Tagen auftraten. Wegen ihrer Gefährlichkeit sind diese Tage für Tätigkeit jeglicher Art ungeeignet. Die Verbindung von diesen beiden Institutionen zum israelitischen Sabbat ist aus Mangel an ausreichenden Belegen noch ungeklärt. Eines steht zweifelsfrei fest, nämlich die sprachliche Nähe des hebräischen »Sabbat« zum akkadischen »šapattu«¹². Ferner ist klar, dass der frühe hebräische Gesetzgeber den Sabbattag vom Mondkalender, der in der erwähnten Epoche in Mesopotamien üblichen astronomischen Zeitberechnung, losgelöst hat¹³. In den Versen am Ende der biblischen Schöpfungsgeschichte ist dreimal ausdrücklich vom siebenten Tag, nicht vom »Sabbat«, die Rede: »Vollendet waren der Himmel und die Erde, und all ihre Schar. Vollendet hatte Gott am siebenten Tag seine Arbeit, die er machte, und feierte am siebenten Tag von all seiner Arbeit, die er machte. Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm feierte er von all seiner Arbeit, die machend Gott schuf« (Gen 2, 1–3). Die hebräische Wurzel š-b-t erscheint hier nur als Verbalstamm (»feiern«), »Sabbat« als Begriff für den Tag gab es noch nicht. Der Tag heisst hier dreimal »der siebente Tag«, um klarzustellen, dass seine Festsetzung von keiner astronomischen Berechnung abhängig ist; er ist nicht durch den Gang der Gestirne bedingt, wie der Abschnitt auch ganz bewusst mit den Worten beginnt: »Vollendet waren der Himmel und die Erde, und all ihre Schar«, d. h. Sonne, Mond und Sterne, sind nur himmlische Heerschar, keine eigenständigen Grössen, wie sie im mesopotamischen Astralkult gewesen waren, wo ihnen göttliche Macht zugeschrieben wurde. Im Buche Exodus wird das Sabbatgebot als Nachahmung des Schöpfungswerks aufgefasst, wie geschrieben steht: »Denn ein Tagsechst macht ER den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, und ruhte am siebenten Tag« (Ex 20, 11). Der in der Sabbatrube latente Prozess von Frische und Erneuerung umfasst alle, einschliesslich der Sklaven, Bei-

sassen und Arbeitstiere: »du, dein Sohn, deine Tochter, dein Dienstknecht, deine Magd, dein Tier, und dein Gastsasse in deinen Toren« (ebd. 10).

Laut Lev 25, 1–13 ist das Brachjahr das Sabbat-Jahr, das Feierjahr des Landes; der Brachjahr-Rhythmus ist nichts anderes als die Übertragung des Siebener-Rhythmus auf einen weiteren konzentrischen Kreis. So wie es dort heisst: »Ein Tagsechst wirk deine Werke, aber am siebenten Tag feiere« (Ex 23, 12), steht hier: »Sechs Jahre säe dein Feld, sechs Jahre schneite deinen Weinberg und hole seinen Ertrag ein, aber im siebenten Jahr sei Feier, Feier dem Land, Feier IHM.« Ähnlich wie der Sabbat-Tag, so ist auch das Sabbat-Jahr »heilig IHM«; es soll deutlich machen: »denn mein ist das Land, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir«. Der Brachjahrkreis bezieht auch das Land in den Prozess der Erneuerung mit ein und schafft Bedarfsgleichheit für ein Jahr, dadurch dass der Feldertrag Allgemeingut wird. Diese Gleichheit umfasst diesmal auch die wilden Tiere. Zu dieser Bedarfsgleichheit fügt der Jubeljahrzyklus – $7 \times 7 + 1$ ¹⁴ – noch die Gleichheit an Landbesitz, dadurch dass das Gleichgewicht der Stämme untereinander wiederhergestellt und jeder Israelit wieder ein freier Mensch wird: »und heiligt das Jahr, das Fünfzigerjahr, ausrufet Freilass im Land all seinen Insassen: Heimholer (jowel) sei es euch, da kehrt ihr zurück jeder zu seiner Hufe, jeder zu seiner Sippe sollt zurück ihr kehren« (Lev 25, 10).

Mit dem Ausrufen des Freilass (hebr. *derōr*) kehrte jeder Israelit auf sein Erbteil und zu seiner Familie zurück. Das hebräische Wort *derōr* geht zusammen mit dem akkadischen *andurārum*, seinerseits Parallelausdruck zu *mišaram*. Die Hauptverordnungen des Jubeljahrs¹⁵ be-

¹⁴ Die Abfolge von Brach- und Jubeljahr ist nicht ganz klar, schon zur Zeit der Mischna gingen die Meinungen der Gelehrten darüber auseinander, wie die Bibelverse in dieser Hinsicht zu interpretieren seien. Einigkeit herrscht darüber, dass das Jubeljahr unmittelbar auf das siebte Brachjahr folgt, dies also zwei Jahre sind. Nach Ansicht der Meister steht das Jubeljahr ausserhalb des Zyklus der sieben Jahrwochen, und das erste Brach- nach dem Jubeljahr fällt ins 57. Jahr, d. h. acht Jahre nach dem vorhergehenden Brachjahr. Nach Rabbi Jehuda hingegen ist das Jubeljahr selbst, d. h. das 50. Jahr, gleichzeitig das erste Jahr des neuen Brachjahrzyklus, demnach fiel das erste Brachjahr ins 56. Jahr, so dass der Abstand zum vorhergehenden Brachjahr tatsächlich sieben Jahre betrüge (dazu bRosch haSchana 9a, bNedarim 61a; bArachin 24b); verbindlich ist natürlich die Ansicht der Meister (dazu Maimonides, Hilchot Schemitta weJowel X 7). Ein Teil der modernen Forscher hält es für unwahrscheinlich, dass das Jubeljahr direkt auf ein Brachjahr gefolgt sein sollte, da dies eine so strenge Forderung gewesen wäre, dass die Mehrheit Israels ihr nicht gewachsen gewesen wäre. Deshalb neigen einige zur Auffassung von Rabbi Jehuda, die sich auf ein frühes Verfahren der Zahlung stützt. Demnach wäre das 50. Jahr gleichzeitig Abschluss des alten und Beginn des neuen Brachjahrzyklus gewesen. Dazu N. H. Tur-Sinai, *The Language and the Book* (hebr.) III, Jerusalem 1955, S. 209 ff.; B. Landsberger, in: JNES 8 (1949), S. 291; H. Cazelles, in: VT 5 (1955), S. 319 ff.; S. A. Loewenstamm, »Jowel«, *Encyclopaedia Mikrait* III (1958), S. 578–582.

¹⁵ Der Name »Jowel« (»Jubel-jahr«), oben entsprechend seiner hebräischen Etymologie mit »Heimholer« übersetzt, hat in der Exegese verschiedene Deutungen erfahren. Laut Aussage von Rabbi Akiwa ist »jowel« ein Widder: »Als ich nach Arabien kam, nannte man dort einen Widder »jowel«« (bRosch haSchana 26a); laut Rabbi Levi wäre es die Bezeichnung für ein Schaf: »In Arabien nennt man das Schaf »jowel«« (jBerachot IX 1). Nachmanides war der erste, der diese von den meisten Exegeten und Forschern akzeptierten Deutungen zu erschüttern wagte (in seinem Kommentar zu Lev 25); er stellt dort die provokative Frage: »Warum heisst das Jahr nun eigentlich Widder-jahr?« Er dagegen leitet den Namen vom Kausativ-Stamm der hebräischen Verbalwurzel J-B-L ab: »vielmehr sag: es ist ein »Jowel«-jahr, ein Jahr, in dem jedermann zu seiner Hufe gebracht werden soll (jowel), seine Füsse ihn zu seiner Familie bringen sollen (jowiluhu), und wohnte er auch weit«. Belege für seine These sind die Verse, in denen das betreffende Verb mit dem anderen hebräischen Verb für »bringen« parallel gebraucht wird; so etwa Jes 23, 7; Jer 31, 9; Jes 18, 7; Jos 10, 6; 12, 2; Ps 45, 15 f.; 68, 30; 108, 11; einmal

¹¹ Zur Parallelität zwischen dem akkadischen Begriff *mišaram* *šakanum* und dem biblischen Ausdruck »Recht setzen« (Ex 15, 25; 21, 1; Jos 24, 14) M. Weinfeld, *Deuteronomy*, S. 152 f.

¹² Zu dieser Frage hat sich in letzter Zeit geäussert J. Ch. Tegai, »Sabbat«, *Encyclopaedia Mikrait* VII (1976), S. 504–517.

¹³ Dazu U. Cassuto, *Von Adam bis Noah* (hebr.), Jerusalem 1953, S. 38–44.

ziehen sich auf Freilassung von Sklaven und auf Rückerstattung von Landbesitz an den ursprünglichen Eigentümer. Und der Hauptgrund dafür: »Denn mir Dienstknechte sind die Kinder Israels, meine Dienstknechte sind sie, die ich aus dem Land Ägypten führte« (Lev 25, 55).

Die beiden äusseren Kreise, Brach- und Jubeljahr, umfassen auch die Erde; sie sind gegründet auf eine personenhafte Auffassung vom Land, das ebenfalls Anspruch auf Ruhe und Erneuerung hat. Ja noch mehr: Lev 20 werden die Israeliten gewarnt, keine unerlaubten Beziehungen einzugehen, und die Begründung lautet: »dass nicht euch ausspeie das Land, wohin ich euch nun bringe, darin zu siedeln« (Lev 20, 22). Und in einer Scheltrede heisst es, zur Zeit von Exil und Zerstörung »schätzt das Land seine Feierjahre nach«, oder: »dann feiert das Land, es schätzt seine Feiern ein« (Lev 26, 34.35.43). Das Land wird also voll und ganz als Teilnehmer am Prozess der Erneuerung begriffen.

Diese zyklische Auffassung vom Lebensrhythmus in drei konzentrischen Kreisen soll Israels Leben der Gefahr der Vernichtung durch den jeglichen Sinnes entbehrenden biologischen Kreislauf entziehen. Der innerste Kreis beruht auf Nachahmung des Schöpfers, der am siebenten Tag ruhte; sein Kennzeichen ist das Ruhegebot, welches die Gesellschaft ganz und gar umfasst. Der zweite Kreis dehnt die Ruhe auch auf den Boden aus und erhält dadurch das ökologische Gleichgewicht zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Dadurch, dass der Feldertrag Gemeingut wird, kommt Bedarfsgleichheit zustande. Der Jubeljahr-Kreis fügt zu diesen Elementen noch Freilassung der Sklaven und Rückerstattung von Grundbesitz hinzu und stellt damit die relative Besitzgleichheit und die Freiheit des Menschen wieder her. Der Gesetzgeber erklärt dies als Verwirklichung des göttlichen Besitzrechts über den Boden sowie seiner ausschliesslichen Königsherrschaft über Israel: »Denn mir Dienstknechte sind die Kinder Israels, meine Dienstknechte sind sie, die ich aus dem Land Ägypten führte.« Allerdings weiss die Bibel recht wohl darum, dass absolute Freiheit und Gleichheit auch im Königtum Gottes unerreichbar sind: »Denn nicht werden Dürftige aufhören im Innern des Landes« (Dtn 15, 11). Demnach stellt der durch diese Gesetze erzielte Lebensrhythmus

steht das Verb parallel als Gegensatz zu »hinausziehen«: »Ja, dann, in Freuden fahrt ihr aus, in Frieden werdet ihr hergebracht« (Jes 55, 12). Von daher läge die Deutung nahe: bringen — zurückbringen, die durch die wiederholte Betonung des Rückkehrgedankens unterstützt wird: »da kehrt ihr zurück jeder zu seiner Hufe, jeder zu seiner Sippe, ... kehrt ihr zurück jeder zu seiner Hufe ... und kehre zu seiner Sippe, zur Hufe seiner Väter soll er kehren« (Lev 25, 10.13.41). Zur Ableitung des Namens von der entsprechenden Verbalwurzel und seiner Parallele im akkadischen *wussurum* J. M. Grintz, in: *Leschonenu* 40 (1976), S. 6—11.

Nach dem Wortlaut des Verses handelt es sich bei »jowel« um die Ausrufung von Freilass, d. h. die Aufhebung der Sklaverei in bezug auf jeden Israeliten. Zum entsprechenden akkadischen Ausdruck *anduratum* J. Lewy, *The Biblical Institution of deror in the Light of Accadian Documents*, in: *Erez Israel* 5 (1958), S. 21—31. Der sumerische Ausdruck für Ausrufung von Freilass lautet *ama ar-gia*, d. h. zur Mutter zurückführen, was durchaus zum oben über die Funktion des Jubeljahrs ausgeführten passt. Dazu S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago 1963, S. 79; zur biblischen Entsprechung M. Weinfeld, in: *Bet Mikra* 44 (1971), S. 16, Anm. 19. Die Septuaginta bringt eine freie, sachgemässe Übersetzung: Lev 25, 10 lautet dort: καὶ διαβοήσετε ἀφεσιν ἐπὶ τῆς γῆς πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν ἐνιαυτὸς ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν = und ihr sollt ausrufen Freilass über das Land allen, die es bewohnen; Freilassjahr, ein Zeichen wird es euch sein. Demnach ist das hebräische Wort *deror* mit ἀφεσιν = Freilass übersetzt, für *jowel* hingegen steht ἀφέσεως σημασία = Zeichen von Freilass. Dazu A. Schalit, Anm. 208 zu Ant III 283 in seiner hebräischen Übersetzung von Josephus' *Antiquitates* Bd. II, Jerusalem/Tel Aviv 1955, Anm. S. 74.

für Israel zwar eine weitmöglichste Annäherung an das ersehnte Ziel dar, dieses selbst aber ist dem Menschen überhaupt unerreichbar. Mit anderen Worten: Der utopische Abstand vom Ziel fungiert als ständiger Ansporn zu weiterer Verwirklichung. Andererseits rechnet der Gesetzgeber mit Rückschlägen, er weiss, dass die utopische Spannung unter dem Einfluss des kanaänischen Heidentums etwa mit seinen sexuellen Verlockungen nachlassen kann. Somit kommen wir zu dem Schluss, dass der utopische Rhythmus ständiger Auffrischung und Erneuerung nicht nur die Gefahr der Selbstaufgabe bannt, die in der bedingungslosen Hingabe an den biologischen Rhythmus liegt, sondern darüber hinaus zu einer neuerlichen Harmonie zwischen Mensch, Land, Flora und Fauna führt — einer Harmonie, die sich auf das Prinzip des Willens gründet und nicht auf das vitale biologische Kontinuum.

Im Gegensatz zur Ziellosigkeit der kreisförmig verlaufenden biologischen Zeit haben wir diesen Rhythmus »teleologische Zeit« genannt, denn die Verwirklichung des innersten Kreises, die Wahrung des Sabbat-Tages, wird hier als Nachahmung des Schöpfungswerks durch eine ganze Gesellschaft gesehen: *imitatio dei* ist zum gesellschaftlichen Ideal geworden, das diesem Rhythmus seinen Sinn verleiht. Auf der Ebene der Gesellschaft zielt dieses Gesetz auf Schaffung von Gleichheit; unterstützt wird dies noch durch das historische Argument, das im Buch Deuteronomium neu hinzukommt: »damit ausruhe dein Knecht und deine Magd, dir gleich. Gedenke, dass du Knecht warst im Land Ägypten und ER dein Gott dich von dort mit starker Hand, mit gestrecktem Arm ausgeführt hat, deshalb gebot dir ER dein Gott, den Tag der Feier zu machen« (Dtn 5, 14 f.). Ihren in wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Hinsicht vollsten Ausdruck erhält die Gleichheit jedoch erst in den beiden äusseren Kreisen, d. h. in der Einrichtung des Brach- und Jubeljahrs. Die umfassende gesellschaftliche und wirtschaftliche Gleichheit wird in den Quellen als Verwirklichung von Königtum Gottes gedeutet. Die oben angedeutete unablässige Spannung zwischen der Vollkommenheit des Ideals und der mangelhaften menschlichen Wirklichkeit fungiert als ständiger Ansporn zu weiterer Verwirklichung. Mit anderen Worten: Die Distanz zwischen Utopie und Realität ist der Garant für die Erhaltung der Kritik, welche ständige weitere Annäherung ans Ideal fordert.

II Hosea

Ungeachtet der leisen Hinweise auf mögliches Scheitern, die sich innerhalb der Bodengesetzgebung finden, zeugt der ganze Komplex doch in erster Linie von Gewissheit, dass sich Israel der dort geschilderten utopischen Lage weitestgehend anzunähern vermag. Der Prophet, der in der Endphase des Nordreichs lebte, war von der niederdrückenden Gewissheit durchdrungen, dass Israel gescheitert sei. Zur gleichen Zeit, da die Beziehungen zwischen Israel und seinem Gott in den pentateuchischen Quellen, die auf dem Sinai-Bund fussen, in juristische Termini gefasst werden, operiert Hosea — nicht wenig beeinflusst von der deuteronomistischen Überlieferung — mit Begriffen wie Liebe und Gnade, und sein Bild ist das Verlöbnis zwischen Gott und seinem Volk. »Ich verlobe dich mir auf Weltzeit, ich verlobe dich mir in Wahrheit und in Recht, in Huld und in Erbarmen, ich verlobe dich mir in Treuen, erkennen wirst du MICH« (Hos 2, 22).

Das Scheitern an der Verwirklichung der Utopie wird von ihm verstanden als Ehebruch, als Verrat, den Israel

an seinem Gott begangen hat. Im zweiten Kapitel spricht er davon, wie das Volk von Gott neuerlich in die Wüste geführt werden soll, um dort gereinigt und geläutert zu werden: kraft seiner Liebe wird Gott das Volk auf den rechten Weg zurückführen. Dieser Vorgang gipfelt in der Schliessung eines neuen Bundes, den Gott für sie mit dem Getier des Feldes, mit den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde schliessen wird; ebenso ist dort davon die Rede, dass »Bogen, Schwert und Kriegszug« zerbrochen werden sollen, »vom Erdland hinweg« (Hos 2, 20). In diesem neuen Verlöbnis, mit dem sich Gott Israel anverloben will, werden sich die göttlichen Eigenschaften, als da sind Gerechtigkeit und Gericht, Gnade und Erbarmen, Treue und Erkenntnis des Herrn, verwirklichen. Im letzten Abschnitt (2, 23 f.) zeichnet sich die kosmische Harmonie, die mit dem neuen Bundeschluss geschaffen werden soll, als eine Kette des Willfahrens ab: Gott willfährt dem Himmel, dieser willfährt der Erde, und die Erde willfährt dem Korn, dem Most, dem Olivensaft, und diese willfahren Jesreel (dem Den-Gott-sät). Er schliesst mit den Worten: »Ich säe sie mir ein im Erdland, der Ihr-wird-Erbarmen-nicht erbarme ich mich, zu Nicht-mein-Volk spreche ich: Mein Volk bist du! und er spricht: Mein Gott!«

Demnach wird die neue dialogische Beziehung, die zwischen Israel und Gott geschaffen werden soll, hier im Rahmen einer neuen das ganze Sein umfassenden Harmonie begriffen. Der personhafte Sprachgebrauch, womit der antike Gesetzgeber die Beziehung zwischen Israel und seinem Land andeutet – etwa: dass euch das Land nicht ausseie, das Land schätzt seine Feierjahre nach, dann feiert das Land – wird hier erweitert zu einer idealen kosmischen Integration: das historisch-gesellschaftliche und das kosmische Element durchdringen einander¹⁶. Im kanaänischen Heidentum, gegen das Hosea zu Felde zieht, beruht das kosmische Kontinuum auf dem biologischen Prinzip der Vitalität, dagegen bildet nach seinen Worten die Nachahmung der göttlichen Eigenschaften die Grundlage für eine neue kosmische Integration des künftigen Israel, eine Integration, die auf der Erneuerung des Dialogs zwischen Israel und seinem Gott und dessen Ausweitung auf den gesamten Kosmos beruht. Dies wird eine noch nie dagewesene Vollkommenheit sein, und sie wird aus göttlicher Initiative hervorgehen, nachdem das Volk in der Vergangenheit versagt hat.

Ausserdem hat Hoseas Eschatologie einen politischen Aspekt: »Danach werden umkehren die Söhne Israels und suchen IHN, ihren Gott, und David, ihren König, und hinbeben zu IHM und zu seiner Güte in der Späte der Tage« (Hos 3, 5). Zwar betrachten die meisten Forscher diese Verse als späten Zusatz¹⁷; jedoch lässt sich die Möglichkeit nicht ganz von der Hand weisen, dass Hosea, der die Zerstörung des Nordreichs miterlebte, Gedanken zur Vereinigung beider Reiche und Wiederaufrichtung des davidischen Königtums hegte, wie wir sie ähnlich bei Jeremia, der im Südreich sass, finden. Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass diese Verse vereinzelt stehen. Dies ist jedoch kein ausreichender Grund, sie Hosea abzusprechen. Er integriert also in die von ihm

geschauten künftige kosmische Harmonie das restaurative Motiv der Erneuerung des davidischen Königtums über ganz Israel.

Jesaja

Eine von ihrer inneren Struktur her völlig andere Utopie findet sich bei Jesaja ben Amoz; ich beziehe mich hier auf die endzeitliche Schau (2, 1–4)¹⁸ und auf die Weissagung vom Spross aus dem Stamme Isaia (11). Wir haben keinerlei Anhaltspunkte für den realhistorischen Hintergrund der endzeitlichen Schau, und der Streit der Gelehrten, ob sie eine Schöpfung seiner Frühzeit (Kaufmann)¹⁹ sei oder ein Alterswerk von ihm (Proksch, Buber)²⁰, ist immer noch unentschieden. Was die Ideen betrifft, so ist sie das positive Gegenstück zur Theorie von der »Rute des Zorns« (10, 5 ff.). Letztere geht von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, dass das Volk Israel das bedeutungsschwere Zentrum der Weltgeschichte sei. Der einzige Sinn und Zweck beim Aufstieg des frevlerischen assyrischen Reiches ist Gottes Wille, an seinem Volk Israel dessen Sünden heimzuzuschicken. Mir scheint, dass von hier aus gefolgert werden darf, dass das Geschehen der Weltgeschichte in Jesajas Augen keinen immanenten Sinn hat: es ist einzig und allein eine Funktion von Israels Verhältnis zu seinem Gott. Demnach würde die empirische Geschichte negativ die Annahme von Israels bedeutungsmässig zentraler Stellung in der Welt bestätigen, während die endzeitliche Schau das positive Gegenstück dazu darstellt, das Bild einer Zukunft, da die Völker diese Tatsache anerkennen und zum Hause des Herrn wallfahren werden, um Rechtsatzung zu erbitten, und das Wort des Herrn, welches von Zion ausgeht, die oberste Instanz im internationalen Recht sein wird. Der auf dieser Grundlage zustande kommende Friede wird dadurch gekennzeichnet sein, dass sie »ihre Schwerter zu Karsten umschmieden, ihre Speere zu Winzerhippen, nicht hebt mehr Stamm gegen Stamm das Schwert, nicht lernen sie fürder den Krieg«.

Das Neue dieser Vision besteht in der universalen Ausweitung von Elementen, die Jesaja aus der Überlieferung kannte: zu den als Wallfahrer geschilderten Völkern – »Lasst uns gehn, aufsteigen zu SEINEM Berg, zum Haus von Jakobs Gott« (Jes 2, 3) – lässt sich Jer 31, 5 vergleichen: »Macht euch auf, steigen wir nach Zion hinan, zu IHM unserm Gott!«, und Jerusalem als Zentrum der universalen Rechtsprechung folgt den Ausführungen Dtn 17, 8–13, wo vom Gerichtshof am auserwählten Ort die Rede ist, und erinnert an Ps 122, 5: »Ja, dorthin sind Stühle gesetzt fürs Gericht, Stühle für Davids Haus.« Schliesslich und endlich wird hier dem antiken Glauben, dass der Tempel Gottes Wohnsitz auf Erden sei, eine utopisch-universale Bedeutung verliehen. So wie einzelne und Stämme in der Frühzeit ihre Meinungsverschiedenheiten und Rechtsstreitigkeiten beilegten, wozu sie vor dem Gerichtshof am »erwählten Ort« oder vor dem königlichen Richterstuhl erscheinen mussten (Dtn 17, 8–12; Ps 122, 4 f.), werden dereinst die Völker Gottes Spruch vom Zion aufsuchen, um Recht und Gerechtigkeit unter ihnen zu setzen. So wie der unanfechtbare Schiedsspruch des königlichen Gerichts vor alters den Frieden

¹⁶ Ausführlich behandelt habe ich diesen Fragenkomplex in meinem Beitrag »Amos und Hosea — zwei Wege israelitischer Prophetie«, in: FS S. Schazar, Ed. B. Z. Luria, Jerusalem 1973, S. 284–319.

¹⁷ Manche leiten die Ausdrücke »David, ihr König«, »ER, ihr Gott« (Jer 30, 9), sowie »Späte der Tage« aus der jüdischen Eschatologie ab (vgl. Jes 2, 2; Mi 4, 1; Jer 23, 20; 30, 24; Hes 38, 16 et passim). Aber selbst wenn wir dem zustimmen wollen, geht daraus noch nicht notwendig hervor, dass es sich um eine spätere Zufügung handeln muss: dazu H. W. Wolff, Hosea, BK.AT XIV/1, 1976, S. 79 f.

¹⁸ Von der Authentizität dieser Vision habe ich meinem Beitrag »Historie und Eschatologie bei Micha« (hebr.), in: Bet Mikra 16 (1963), S. 48–65 gehandelt. Unlängst hat sich dazu geäussert: H. Wildberger, Jesaja Kap. 1–12, BK.AT X/1, 1972, S. 75 ff.

¹⁹ Dazu Y. Kaufmann, Geschichte des jüdischen Glaubens (hebr.) III, Tel Aviv 1960, S. 199 ff.

²⁰ M. Buber, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, S. 138 ff.

zwischen den Stämmen Israels garantierte, wie aus dem dichterischen Wortspiel Schalom–Friede und Jeruschalaim–Friedensstadt (Ps 122, 6 f.) hervorgeht, wird das Erbitten des göttlichen Spruchs von seiten der Völker einen Weltfrieden einleiten, in dessen Zuge das Kriegsgesetz vernichtet werden wird. Nach Jesajas romantischem Urteil ist der utopische Friede eigentlich nur die Universalisierung der idealen Beziehungen, die vor der Spaltung des Königtums innerhalb Israels herrschten.

Auch das Bild vom Spross in Kapitel 11 basiert auf dem überlieferten Bild vom idealen israelitischen König, das allerdings eine Spiritualisierung erfahren hat; die Dimensionen der Vision dehnen sich aus durch die Zufügung und Einarbeitung von Vorstellungen, die aus der mythischen Paradies-Überlieferung stammen.

Diesen beiden Punkten wollen wir kurz nachgehen: In den Psalmen 2, 45, 72 und anderwärts wird der ideale König als gerechter Richter geschildert, der den Dürftigen aufhilft und die Frevler beugt, was wir so ähnlich in den Literaturen des alten Orient finden. Seine zweite Eigenschaft, die in diesen Quellen hervorgehoben wird, ist die eines Kriegerhelden, der sein Volk aus Feindeshand erettet und »der da herrscht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde«. Der Prophet Micha skizziert nach diesen Zügen das Bild des designierten Königs aus dem Hause Davids (5, 1–5). Davon unterscheidet sich Jesajas Auffassung in zweierlei Hinsicht: Er spart den kriegerischen Charakter der überkommenen Gestalt aus: Bei ihm ist der künftige König nichts als gerechter Richter; seine Tugenden, als da sind »Weisheit und Unterscheidung, Rat und Heldenkraft, Gotteserkenntnis und Fürchtigkeit« – laut Spr 8 die Gaben, welche die personifizierte Weisheit Königen und Fürsten verleiht – werden hier wie in Salomos Traum als Gabe des göttlichen Geistes geschildert, der auf dem designierten König ruhen wird. Die Waffe, mit der er den Tyrannen²¹ schlagen wird, ist der »Stab seines Mundes«, und »mit dem Hauch seiner Lippen tötet er den Frevler« (Vers 4). Gegenüber Ps 2, 9: »du magst mit eisernem Stab sie zerschellen, sie zerschmeissen wie Töpfergerät« und Ps 45, 4: »Gürte, Held, dein Schwert an die Hüfte, deine Ehre und deinen Glanz! Dein Glanz ist's: dringe durch! reite für die Sache der Treue, der gebeugten Wahrhaftigkeit« heisst es hier vom designierten König in Jes 10, 5: »Wahrspruch wird der Gurt seiner Hüften sein, Treue der Gurt seiner Lenden.« Nach innen wird er des Herrscherstabs nicht bedürfen, sondern kraft Stab seines Mundes regieren; durch die Macht des Geistes wird er Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft verhelfen.

Er ist kein Kriegerheld, denn der assyrische Feind wird bereits vor seinem Auftreten von Gott in die Flucht geschlagen werden. Dies geht hervor aus der assoziativen Zusammenordnung von Jes 10, 34 f. und 11, 1; zunächst heisst es: »Da aber: der Herr, ER der Umscharte, entzweigt Laubkronen mit Schreckensgewalt, die Stolz wüchsigen sind schon gekappt, die Ragenden werden geniedert, die Gestrüppe des Walds mit dem Eisen zerfetzt, mit seiner Herrlichkeit wird der Libanon fallen.« Die gekappten Stolz wüchsigen, die erniedrigten Ragenden, der gefallene Libanon sind alles Bilder für die assyrischen Heerscharen, die vor den Mauern Jerusalems fallen sollen. Nachdem die aufragenden und anmassenden Kräfte des Bösen abgeschlagen, gefallen und erniedrigt sind, heisst es: »Dann fährt ein Reis auf aus dem Strunke Isais, ein Schössling aus seinen Wurzeln

fruchtet.« Demnach wird Israels künftiger König aus Davids Haus ein Spross sein; ein zartes Reis. Nicht mit Schwertgewalt, sondern durch Geistesmacht, des göttlichen Geistes, der auf ihm ruhen wird, soll er regieren. Die Völker werden freiwillig zu ihm kommen; er wird das »Banner der Völker« sein (Vers 10). Diese vergeistigte Deutung der Königsgestalt geht mit Jesajas Überzeugung zusammen, dass Gott Assyrien noch vor dem Auftreten dieses Königs besiegen wird, wie aus den oben angeführten Versen und anderen Stellen (etwa 14, 24 f.) zu entnehmen.

Die Vorstellung vom Frieden der Tiere untereinander (11, 6–9) wird von manchen als Sinnbild für das Verhältnis Israels zu den Weltvölkern genommen; darauf fehlt jedoch jeder Hinweis. Ausserdem steht schon Lev 26, 6: »ich verabschiede aus dem Lande böses Getier«, und bei Hosea: »Einen Bund schliesse ich ihnen an jenem Tag mit dem Getier des Feldes und mit dem Vogel des Himmels und dem Gewürm des Bodens. Bogen, Schwert und Kriegszeug zerbreche ich, vom Erdland hinweg, und in Sicherheit lasse ich sie ruhn« (2, 20). Und bei Jesaja 65, 25 kehrt dieses Motiv wörtlich wieder; folglich ist diese Stelle ganz wörtlich zu nehmen: wie bei Hosea greift das Prinzip des Friedens auf die Tierwelt über, und der Blutdurst wird aus den Herzen der wilden Tiere getilgt. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass in diese Vision gewisse Anklänge an biblische Paradies-Szenen eingearbeitet sind; vor dem Sündenfall herrschte dort Friede zwischen Mensch und Tier, erst nach der Sintflut wurde der Verzehr von Fleisch gestattet. »Der Löwe frisst Stroh wie ein Rind« ist demnach eine Paradies-Szene. Allerdings sind diese Züge letzten Endes doch nur randhaft, und die Hauptdarstellung von Kapitel 11 ist auf etwas gerichtet, was so noch nie da war, nicht einmal in den Erzählungen vom Paradies. Dies ist die kosmische Ausweitung des Prinzips vom universalen Frieden aus Kapitel 2.

Demzufolge sind Jesajas politische Haltung, seine Geschichtsauffassung und seine utopische Schau aus einem Guss. Ihr Hauptstück ist eine neue Deutung der historischen Situation mit Hilfe von Zügen, die aus der literarischen Überlieferung genommen sind. Die Theorie von der Rute des Zorns, derzufolge Israels Feinde Werkzeuge des göttlichen Ratschlusses sind, half das religiöse Problem, die Frage nach der Gerechtigkeit des Geschichtsverlaufes, lösen, die sich mit dem Aufstieg von Assyrien in aller Schärfe stellte²². In der Antwort wird die universale Bedeutung von Israels Beziehung zu seinem Gott hervorgehoben; die Vision vom Tempelberg, die davon ausgeht, dass der Tempel Gottes Wohnstatt auf Erden ist, bildet die organische utopische Fortsetzung seiner religiösen Realitätsauffassung, wonach der Tempelberg zu Jerusalem am Ende der Tage als Bedeutungszentrum der Weltgeschichte erkannt werden wird. Wiederum geht die geistige Gestalt des unkriegerischen künftigen Königs faktisch zusammen mit der Schilderung des allgemeinen Friedens, und das auf dem realen historischen Hintergrund von Israels Schwäche angesichts von Assyriens Übermacht, so dass Utopie und Beurteilung der Wirklichkeit untrennbar ineinander verschlungen sind.

Auch in den Reden des Propheten vom Jahre 735 (Kapitel 7) und vom Jahre 701 (Kapitel 36 f.) tritt diese

²¹ So zu lesen (*'ariz*), nicht »das Land« (*erez*).

²² Zu Jesajas politischer Einstellung vgl. meinen Beitrag »Politisches Denken und Handeln bei den Propheten des Ersten Tempels«, in: Typen biblischen Führertums (hebr.), Veröffentlichungen der israelischen National-Akademie der Wissenschaften, Jerusalem 1973, S. 37 bis 54.

Verknüpfung von Utopie einerseits sowie seiner politischen Tätigkeit und seiner Einstellung zu aktuellen Fragen andererseits deutlich zutage. Während der Krise des Jahres 735 gipfelt seine Haltung etwa in der Mahnung, auf der Hut zu sein und Ruhe zu bewahren, d. h., der König soll sich zu keiner übereilten Panikhandlung hinreissen lassen; er muss beiden Feinden, den Aramäern und den Israeliten des Nordreichs, unerschütterlich standhalten, da diese ja nur »zwei qualmenden Fackelstummeln« (7, 4) gleichen. Seine Worte implizierten eine Warnung an Ahas, nicht den assyrischen König zu Hilfe zu rufen, was dieser kurz darauf dann doch tat (2 Kge 16, 7 ff.). Tatsächlich prophezeite Jesaja dann auf Ahas' ausweichende Antwort hin, dass die assyrischen Truppen zum Gericht über das Land kommen würden (7, 10 ff.; 8, 5 ff.). Demnach enthüllte Ahas' übereilter Schritt nicht nur mangelndes Vertrauen in den Herrn, den Heiligen Israels, sondern stellte in politischer Hinsicht nationalen Selbstmord dar, womit der Machtübernahme Assyriens Tür und Tor geöffnet waren.

Zu einem späteren Zeitpunkt, in den Jahren 705–701, baute er diese seine Haltung weiter aus, indem er König Hiskia ob seiner Bemühungen um die Freundschaft Ägyptens tadelte (30, 1–5; 15–18; 31, 1–3). Vermutlich schlug Hiskia seinen pro-ägyptischen Kurs seit 705 ein, da in diesem Jahre Asarhadon gestorben war, was in Assyrien Unruhen auslöste. Mit ägyptischer Hilfe hoffte er, das assyrische Joch abzuschütteln. Auch diesmal spielt die Kritik des Propheten auf zwei Ebenen: Im realpolitischen Bereich warnte er davor, sich »auf dieses angeknickte Rohr« Ägypten zu stützen (36, 6), und kündigte ferner an: »So wird der Schutz Pharaos zur Enttäuschung euch werden, das Bergen in Ägyptens Schatten zur Schmach!« (30, 3). Und im religiös-ideologischen Bereich griff er auf sein Anfangsmotiv zurück mit den Worten: »In Umkehr und Ruhe werdet ihr befreit, in Stille, in Gelassenheit geschieht euer Heldentum« (30, 15). Mit anderen Worten: Wahres Heldentum ist Handeln aus ruhiger Überlegung, ohne sich von spontanen Gefühlsregungen hinreissen zu lassen. Ja noch mehr: Die Verfehltheit von Hiskias Politik besteht darin, dass er sich auf Pferde und Wagen, auf Fleisch und Blut verlässt statt auf den Geist, auf den Heiligen Israels. Aus seinen Worten spricht eine grundsätzliche Verurteilung der Bündnispolitik, da diese ein Ausdruck von Kleinglauben, von mangelndem Vertrauen in den Heiligen Israels ist. Erst im Jahre 701, in der Stunde höchster Gefahr, als Sanheribs Truppen schon vor Jerusalem lagen, schlug er eine andere Saite an. Das auslösende Moment dafür war wohl die Erschütterung Hiskias selbst, der trauerte, seine Kleider zerriss, einen Sack anlegte und zum Propheten schicken liess, er möge zu Gott beten und um Erbarmen bitten »für den Rest, der sich noch findet« (37, 4). Darüber hinaus weicht Hiskia in dem ihm in den Mund gelegten Gebet faktisch von seinem jahrelang eingehaltenen politischen Kurs ab. Der König prangert die Äusserungen des assyrischen Abgesandten als Gotteslästerung an; dieser hatte ihn gewarnt, sich nicht auf die trügerischen Verheissungen seines Gottes zu verlassen, denn auch dieser werde Juda nicht retten können, sowenig die Götter der übrigen Völkerschaften es vermocht hätten, ihre Länder vor den assyrischen Königen zu erretten (36, 18–20; 37, 6.11–13). In seinem Gebet betont Hiskia, dass diese ja keine Götter sind, »sondern Gemächte von Menschenhänden, Holz und Stein« (37, 19). In seiner grossen Schmäherei enthüllte Jesaja das Trügerische in der Überheblichkeit des assyrischen Königs, da dieser doch bei all seinem Tun nichts als

ein blindes Werkzeug zur Durchführung des von alters her bestimmten göttlichen Planes sei: »Hast du es nicht gehört: von fernher habe ich das bereitet, von Urtagen an es gebildet!? kommen liess ich es jetzt: du wurdest, befestigte Städte niederzukurachen, nun wüste Trümmerwälle, dass ihre Sassen, kurz von Arm, bestürzt zuschanden werden, sind Kraut des Feldes, grünend Gras, Dachbinse, Flur vorm Halmwuchs!« (37, 26 f.).

Mit den der Weisheitsliteratur (Ps 90, 5 f.) entlehnten Pflanzenmetaphern schildert er die Endlichkeit der Völker, die dem Gesetz des biologischen Vergehens unterliegen. Demnach ist die Verheerung der Völkerschaften durch den assyrischen König nichts als die Erfüllung uralten göttlichen Spruchs, denn der assyrische König vollzog nur das Schicksal, welches Gott über die Völker verhängt hatte. Sein verheerender »Erfolg« ist keinerlei Erweis für seine eigene Kraft und Stärke. Ganz im Gegenteil: »weil du wider mich aufstobst und deine Sorglosigkeit in meine Ohren stieg, lege ich meinen Haken in deine Nase und meinen Zaum in deine Lippen und heisse dich heimkehren auf dem Weg, den du gekommen bist« (37, 29). Wie einen Ochsen am Strick wird Gott ihn dahin zurückführen, woher er gekommen ist. Auch auf Juda und Jerusalem wendet er ein Pflanzengleichnis an, wie wir es in der altorientalischen Literatur finden können: »Und das Entronnene des Hauses Jehuda, es, das als Rest verblieb, fügt Wurzeln an nach unten, bereitet Frucht nach oben: denn von Jerusalem fährt ein Rest aus, Entronnenes vom Berge Zion« (37, 31 f.).²³ Während er jedoch im ersten Falle das Gesetz der Vergänglichkeit als das entscheidende Moment im Gescheh der Völker betont, dient ihm die Natur im Hinblick auf Israel als Beispiel für neues Erwachen und Wiederbelebung. Ähnlich wie den Spross aus dem Stamme Isais schildert er den heiligen Rest, von dem er bereits in seiner einleitenden Weissagung gesprochen hatte, als Ausdruck für diese ihre Fähigkeit. Zwei völlig entgegengesetzte Dinge, das Schicksal der Völker, die der Vernichtung unterworfen sind, und das Schicksal Israels, das der Herrschaft des Todes entzogen ist, zeichnet Jesaja mit Bildern aus der Pflanzenwelt. Was die Lehre von Leben und Heil betrifft, so begnügt er sich allerdings nicht mit bildlicher Rede; er gibt die metaphorische Redeweise auf und nennt das Wort des Herrn als Hauptmoment, wie aus seinem berühmten Ausruf zu vernehmen: »ich überschilde diese Stadt, sie zu befreien, um meinetwillen und um Davids willen, meines Knechts« (37, 35). »Um meinetwillen« – das entspricht Hiskias Gebet: »jetzt aber, DU, unser Gott, befreie uns aus seiner Hand, dass alle Königreiche des Erlands erkennen: ja, einzig da bist DU!« (37, 20). »Um Davids willen, meines Knechts« – da er mit dem Bau des Tempels Jerusalem als göttliche Wohnstatt erwählt hatte, wie aus Nathans Weissagung und Salomos Gebet hervorgeht (2 Sam 7; 2 Kge 8, 1–21). In diesem Spruch, der König und Volk zur Standhaftigkeit aufrief in der Stunde höchster Bedrängtheit der ganzen Nation, spiegelt sich seine historische Auffassung von der zentralen Sinnstellung, die Jerusalem und Juda in der Weltgeschichte einnehmen – die utopische Auffassung, welche die Vision

²³ Ähnlich sagt Amos in bezug auf den Amoriter: »dessen Wuchs wie Zedernwuchs war, und sperrig war er wie die Eichen, ich vertilgte seine Frucht droben und seine Wurzeln drunten« (2, 9). In einer Inschrift von Eschmaneser II., König von Sidon, werden etwaige Grabräuber mit folgenden Worten verflucht: »Sie mögen keine Wurzel drunten haben und keine Frucht droben, und keinen Anblick im Leben unter der Sonne«; dazu N. Slouschz, *Thesaurus of Phoenician Inscriptions*, Tel Aviv 1942, S. 20, Z 11 f.; ferner KAI, Nr. 14, Z 11 f.

vom Ende der Tage (2, 1–5) und die Weissagung vom Spross aus dem Stamme Isaïs geprägt hat (11, 1–10). Von da aus ist es nicht mehr weit zur Geschichtsbetrachtung eines Deuterjesaja, der verkündete: »alles Fleisch ist Gras, all seine Holdheit der Feldblume gleich! Verdorrt ist das Gras, verwelkt ist die Blume, da SEIN Windbraus sie angeweht hat! – Gewiss, Gras ist das Volk, verdorrt ist das Gras, verwelkt ist die Blume, aber für Weltzeit besteht die Rede unseres Gottes« (40, 6 f.). Der erste Jesaja hatte mit dem Ausdruck »Geist des Herrn« (SEIN Hauch) die besonderen Eigenschaften bezeichnet, mit denen der designierte König aus dem Hause Davids begnadet sein würde (11, 2 ff.); ebenso stellt er SEINEM Hauch die fleischliche, menschliche oder tierische Macht gegenüber (31, 3). Parallel dazu spricht er vom sich Verlassen auf den Heiligen Israels und vom Aufsuchen des Herrn im Gegensatz zum Vertrauen auf Ross und Wagen. Dagegen bringt Deuterjesaja des Herrn Wort als Gegenstück zur Natur. 40, 7 ist es SEIN Windbraus, der draussen weht, wohingegen SEIN Wort eine ausdrückliche göttliche Verheissung ist, die von alters her wörtlich überliefert wurde. Mit der Aussage, dass es des Herrn Wort ist, was sich in Israels Geschichte verwirklicht, wird Israels Geschick jeglicher Gebundenheit an die Naturgesetzlichkeit, also an das Gesetz der Weltgeschichte, entzogen. Man könnte sagen, Deuterjesaja habe die Gedankengänge der Propheten vor ihm folgerichtig zu Ende gedacht und verkündet, dass Israels Geschichte einzig und allein an das Wort des Herrn, eine metahistorische Grösse, gebunden sei. Bei seinen Betrachtungen zog er also einen klaren Trennungsstrich zwischen Israels Geschichte und dem natürlichen Kreislauf der Weltgeschichte, die in den Untergang mündet; das Ziel von Israels Geschichte war schon in der Frühzeit durch das Wort des Herrn bestimmt. Diesem Glauben von Deuterjesaja war schon Hesekiel nahegekommen mit seiner Lehre vom neuen Herzen, vom Fleischherzen, das Gott dem Volk anstelle des Steinherzens einpflanzen wolle (11, 19; 36, 26), und mit seiner Vision von den dürrn Gebeinen, in der er die Wiedererweckung des Volkes zum Leben schaute: SEIN Hauch wird Tote beleben; sie werden ihre Gräber auf tun und heraussteigen. Die Vision endet mit den Worten: »Sie standen auf ihren Füßen, ein sehr, sehr grosses Heer« (37, 10). Hesekiel sah demnach die künftige Erlösung unabhängig von der Naturgesetzlichkeit: dank Gottes wunderbaren Eingreifens werden die Toten auferstehen und wird dem Volk ein neues Herz eingepflanzt werden anstelle des Steinherzens, das dessen gegenwärtige Haltung symbolisiert. Deuterjesaja zog aus all diesem die letzte historiosophische Konsequenz und gründete das Prinzip der Hoffnung auf die lineare Zeitauffassung, die in ihrem Verlauf aktualisiert, was im Wort des Herrn von Ur an beschlossen war. Diese radikale Auffassung ist keine Sache der fernen Zukunft; in seinen Augen ist sie von aktueller Bedeutung, sofern sie mit der Hoffnung auf Veränderung der Schöpfungsordnung einhergeht, damit die Erlösten auf ebenen Pfaden wandeln können: »Alles Tal soll sich heben, aller Berg und Hügel sich niedern, das Höckrige werde zur Ebne und die Grate zum Gesenk!« (40, 4).

Durch die Hinzunahme von Elementen aus der alten Geschichte verstärkt sich das utopische Element in seiner Prophetie zunehmend: Null und nichtig werden die Wunder beim Auszug aus Ägypten erscheinen angesichts der wundersamen Dinge, die sich bei der Heimführung der Zerstreuten ereignen sollen (52, 12). Um dies plausibel zu machen, nimmt er eine Neu-Interpreta-

tion des Auszugs aus Ägypten vor, indem er Moses, den Gesandten Gottes, ignoriert und die damaligen Ereignisse als Ausdruck der unmittelbaren Leitung Gottes darstellt, wobei Gottes Antlitz sie herausführte – so jedenfalls geht aus der Septuaginta-Version von Jes 63, 8 f. hervor²⁴. Er greift sogar auf den alten Mythos von Gottes Kampf gegen die See-Ungeheuer zurück, der erstmals im Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte erwähnt war. Jesaja zieht diesen Mythos in den Bereich der aktuellen Geschichte hinein, denn er bittet darum, dass Gottes Arm wiedererstarke wie in der Urzeit, die Tiefen des Meeres zum Durchzugsweg für die Erlösten zu machen, auf dass sie »kommen nach Zion mit Jubel, Weltzeit-Freude um ihr Haupt« (51, 9–11). Seine glühende Hoffnung auf Veränderung der Schöpfungsordnung gipfelt in dem Ausspruch: »Denn, wohlan, ich schaffe den Himmel neu, die Erde neu« (65, 17); das heisst, die herannahende Erlösung soll die ganze Geschichte und den gesamten Kosmos umfassen.

III Zum Abschluss meiner Ausführungen will ich folgende Punkte hervorheben: Wenn der Hauptzug der Utopie im aktiven Streben nach dem, was sein sollte, besteht, dann sind die Sabbatvorschriften und die frühe Bodengesetzgebung ein ausgesprochener Versuch, dieses Streben zu verwirklichen. Das Ziel des antiken hebräischen Gesetzgebers bestand darin, den ziellosen zyklischen Ablauf der physikalisch-kosmischen, biologischen Zeit, die den Tod mit sich bringt, zu überwinden und einen Rhythmus teleologischer Zeit zu schaffen, deren Hauptkriterien Auffrischung und Erneuerung sind, wobei die Wahrung der Sabbatruhe als kollektiver Nachvollzug der Ruhe des Schöpfers durch die ganze Gesellschaft aufgefasst wird und die Brach- und Jubeljahrsetzung ein kollektives Anerkennen von Gottes ausschliesslichem Besitzrecht am Lande bedeutet. Die Allgemeingültigkeit dieser Vorschriften schafft die Voraussetzungen für eine egalitäre Gesellschaft; darüber hinaus garantiert die Einbeziehung von Grund und Boden in den Kreis der Auffrischung und Erneuerung den festen Bestand der ökologischen Grundlage, auf welcher der Lebensrhythmus dieser Gesellschaft beruht.

Eine kurze Betrachtung der Vorschriften zu den drei Wallfahrtsfesten wird uns deutlich machen, welche Anstrengungen unternommen wurden, um die biologische zyklische Zeit in den Rhythmus der historischen Zeit zu überführen, der seinerseits aus dem kreisförmigen Leerlauf der biologischen Zeit ausbricht. Dieser Vorgang zog sich von der Bibel bis in die rabbinische Literatur.

Beim Pessach-Fest ist die Einbeziehung in das historische Gefüge am weitesten durchgeführt; insofern ist dieses Fest vom Laubhüttenfest, dessen historische Grundlage keineswegs fest steht, und vom Wochenfest, dessen historische Verankerung erst in nachbiblischer Zeit geschah, verschieden. An vielen Stellen in der Bibel wird das Pessach-Opfer als ein Gebot zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten genannt (Ex 12, 48; Num 9, 2;

²⁴ Nach der Massora lauten die Verse Jes 63, 8 f. folgendermassen: »Er sprach: Sie sind gewisslich mein Volk, Söhne, dies nicht verleugnen! Und er ward ihnen zum Befreier. In all ihrer Drangsal wars nicht ein Herold und Bote, sein Antlitz wars, das sie befreit hat, in seiner Liebe, in seiner Milde hat er selber sie ausgelöst.« In der Septuaginta ist der Mittelteil folgendermassen übersetzt: καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σωτηρίαν ἐκ πάσης θλίψεως. οὐ πρεσβὺς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς = und er (oder: es) ward ihnen zur Rettung aus aller Bedrängnis. Kein Herold und kein Bote, sondern der Herr selbst hat sie gerettet. αὐτὸς κύριος (der Herr selbst) ist hier die Übersetzung für »sein Antlitz«, denn Gottes Antlitz steht für seine unmittelbare Gegenwart; dazu Ex 33, 14 f. et passim.

Jos 5, 10 et passim); demnach gilt die Beziehung dieses Festes zum Auszug aus Ägypten auch allgemein als sehr früh. Fraglich ist nur, ob dieses Fest ursprünglich ein landwirtschaftliches oder ein Hirtenfest war, und die Belege dafür sind nicht eindeutig. Laut Dtn 16 handelt es sich um das Fest des Ährentreibens; im Vers 9 wird das Ansetzen der Sichel an den Halm als Kriterium für den Beginn der Omer-Zählung genannt. Lev 23, 10 f. wird der Beginn der Omer-Zählung definiert als »Tag nach dem Sabbat«, Schwingen der Omer-Garbe, Beginn der Ernte. Dieser Überlieferung zufolge gilt das Fest der ungesäuerten Brote als Fest der beginnenden Gerstenernte. Offenbar bezeichnet der Ausdruck »Ansetzen einer Sichel an den Halm« (Dtn 16, 9) den Beginn der Erntezeit, d. h. der sommerlichen Jahreszeit. Man hat auf den parallelen Ausdruck *ina sibt nigalli* in assyrischen Urkunden in Kappadokien aus dem 19. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung hingewiesen; dieser Ausdruck bedeutet: beim Ergreifen der Sichel, bezeichnet also den Beginn der Erntezeit²⁵. Die Frage ist die, ob diese Überlieferung, die ausgesprochen landwirtschaftlichen Charakter trägt, die früheste ist. Darüber gehen die Meinungen der Gelehrten auseinander, zumal da die Hinweise auf nomadischen Ursprung sehr gewichtig sind. Schon Wellhausen vertrat aufgrund der Berichte in Ex die Auffassung, dass Pessach ursprünglich ein Schlachtopfer anlässlich der Erstgeburt des Viehs sei²⁶. Diese Auffassung geht in verschiedenen Variationen bis auf den heutigen Tag um. In Wirklichkeit besteht keinerlei ausdrücklicher Zusammenhang zwischen dem Pessach-Opfer und den Erstgeborenen, auch wenn die beiden Dinge unmittelbar hintereinander berichtet werden (Ex 13, 1–16). Nach einer anderen Ansicht entwickelte sich das Pessach-Fest aus einer Zeremonie, welche die frühen Nomaden in der Nacht vor ihrem Auszug zur Sommerweide veranstalteten. In dieser Zeremonie hätten sie die Hilfe der Götter gegen die Gefahren angerufen, welche den Lämmern infolge der veränderten Lebensbedingungen drohten²⁷. Noch eine andere Meinung geht dahin, dass Pessach eine Zeremonie gewesen sei, deren Hauptsinn der Schutz vor einem mörderischen Verderber gewesen sei, der um die Zeit des Weidewechsels draussen umging. Das Motiv des Weidewechsels ist allerdings in der Bibel überhaupt nicht erwähnt, das Schutzmotiv hingegen Ex 13 ausdrücklich genannt. Demnach könnte es durchaus sein, dass der Hauptsinn der Zeremonie Verleihung von Schutz war²⁸; einen Zusammenhang mit dem Weidewechsel kann man vorsichtig vermuten, auch wenn dafür kein ausdrücklicher Beleg vorliegt. Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die Ansetzung von Pessach als eines ursprünglichen Nomaden-Festes einige Wahrscheinlichkeit für sich hat und dass dessen Verknüpfung mit dem Geschehen des Auszugs aus Ägypten schon vor der Landnahme stattfand. Erst im Land kamen dann die oben erwähnten landwirtschaftlichen Motive hinzu.

Wie gesagt ist die historische Verankerung des Laubhüttenfestes ungleich schwankender als die von Pessach.

²⁵ N. H. Tur-Sinai, *The Language and the Book* (hebr.) III, S. 78 ff.; derselbe, *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels*, 1930², S. 59 ff.; Eisser-Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden von Kültepe I*, Leipzig 1930, S. 69 ff.

²⁶ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶, S. 82–88; derselbe, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1927³, S. 98 f.; 124–129.

²⁷ S. A. Loewenstamm, *Die Tradition vom Auszug aus Ägypten in ihren verschiedenen Formen* (hebr.), Jerusalem 1968, S. 80–94.

²⁸ J. Licht, »Pessach«, *Encyclopaedia Mikrait VI* (1971), S. 514–526 (mit ausführlicher Bibliographie).

Laut sämtlichen Quellen ist das Laubhüttenfest das landwirtschaftliche Fest par excellence. Es ist das Fest des Einholens (Ex 34, 22), »wann du heimsest deine Werke vom Feld« (Ex 23, 16), oder: »wann du heimsest von deiner Tenne und von deiner Kufe« (Dtn 16, 13). Sein Zeitpunkt ist definiert als »Ausgang des Jahrs« (Ex 23, 16), oder »am Umlauf des Jahrs« (Ex 34, 22). Seine Beziehung zum Auszug aus Ägypten ist nur ein einziges Mal erwähnt: »damit eure Geschlechter wissen, dass in den Hütten ich die Söhne Israels siedeln liess, als ich sie führte aus dem Land Ägypten« (Lev 23, 43). Traditionen vom Auszug aus Ägypten wissen jedoch nichts vom Sitzen in Hütten; ausserdem würden Nomaden doch eher in Zelten wohnen als in Hütten. Darauf stützt sich in der Hauptsache die These, wonach das Sitzen in Hütten ein landwirtschaftlicher Brauch sei, der das Milieu des Landwirts widerspiegelt²⁹. Nach der Zahl der Opfertiere zu schliessen, die Tag für Tag dargebracht wurden – siebenzig Farren über sämtliche Festtage verteilt und ausserdem zwei Widder und vierzehn Lämmer an jedem Tag (Num 29, 13–32) – war dies vielleicht das bedeutendste unter den drei Wallfahrtsfesten; es ist das Fest des Einholens der Ernte von den Feldern, mit dem Ende des Sommers vor dem Einsetzen der Regenzeit. Aus irgendeinem Grunde ist in der Bibel das Gebet um Regen, das an diesem Fest sicherlich üblich war, nicht erwähnt. Das Regenmotiv kommt erst bei Sacharja vor (14, 17), wird aber in der Folgezeit in der Mischna ausführlich behandelt: »am »Fest«³⁰ wird das Urteil über die Wasser des kommenden Jahres gefällt« (Mrosch haSchara I 2) und die Zeremonie des Wasserausgiessens veranstaltet (mSukka II 5), und im Festgebet wird des Regens rühmend gedacht (T Taanit I 1). Selbstverständlich existierten diese Bräuche bereits in biblischer Zeit, vermutlich wurden sie von den Redaktoren der Bibel mit Stillschweigen übergangen, vielleicht wegen magischer oder heidnischer Assoziationen, die zu ihrer Zeit aufkamen. Jedenfalls ist die Verknüpfung des Laubhüttenfestes mit dem Auszug aus Ägypten ganz deutlich spät in der Welt der Bibel.

Wie gesagt blieb das Wochenfest in der ganzen Bibel ein rein landwirtschaftliches Fest. Es ist das Fest der Erstlingsfrucht (Num 28, 21) und wird auch Fest der Ernte genannt (Ex 23, 16), und es fällt auf den Beginn der Weizenernte (Ex 34, 22). Wie Pessach und Laubhüttenfest gehört es zu den Wallfahrtsfesten (Ex 23, 16; 34, 22; Dtn 16, 9–12). Möglicherweise wurde ein Versuch unternommen, auch dieses Fest mit dem Auszug aus Ägypten zusammenzubringen, wie aus dem Text des Bekenntnisses bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte (Dtn 16, 1 ff.) hervorgeht. Aber dieser Versuch ist gescheitert, zum einen, weil Pessach und Auszug aus Ägypten im Bewusstsein der Generationen schon seit der Frühzeit eng miteinander verknüpft waren, zum anderen, weil das Darbringen sämtlicher Erstlingsfrüchte selbst nicht ausschliesslich dem Wochenfest vorbehalten war. Sein ausgesprochen landwirtschaftlicher Charakter geht daraus hervor, dass für dieses Fest in der Bibel kein absoluter Zeitpunkt festgesetzt wird, vielmehr hängt es vom Zeitpunkt der Darbringung der Omer-Garbe ab, d. h. vom Beginn der Ernte. Wie Lev 23, 15 f. geschrieben steht, findet es sieben Wochen oder fünfzig Tage nach der Darbringung der Omer-Garbe statt, d. h. nach

²⁹ J. Licht, »Sukkot«, *Encyclopaedia Mikrait V* (1968), S. 1037–1043 (mit ausführlicher Bibliographie).

³⁰ Die allgemeine Bezeichnung »Fest« (*chag*) bezieht sich in der Mischna immer aufs Laubhüttenfest.

dem »Ansetzen der Sichel an den Halm« (Dtn 16, 9). Der Prozess der Historisierung dieses Festes ist erst in der Zeit des Zweiten Tempels zum Abschluss gekommen. Manche meinen, das unter dem jüdischen König Assa gefeierte Fest (2 Chr 15, 10–15) sei das Wochenfest gewesen und enthalte einen Hinweis auf die Verleihung der Tora; aber dies reicht über eine bloße Vermutung nicht hinaus³¹. Der erste deutliche Hinweis auf ein Fest anlässlich der Verleihung der Tora (am 16. Tag des zweiten Monats) findet sich Jub I 1. Ausdrücklich mit der Verleihung der Tora verbunden wird das Wochenfest erst in der rabbinischen Literatur³².

Die doppelte Bedeutung der drei Wallfahrtsfeste als Feste der Natur und der Geschichte rückt sie aus der ausschliesslich biologischen Zeit, der sie zunächst verhaftet waren, in den Rhythmus der geschichtlichen Zeit. Es muss betont werden, dass diese Doppeldeutigkeit der Feste auf Natur und Geschichte nicht als Versuch aufzufassen ist, sie vom natürlichen Kreislauf zu trennen; ganz im Gegenteil: die Tendenz zielt darauf, die beiden Systeme zu integrieren, da eine Abtrennung von der natürlichen Sphäre wegen der natürlichen Beziehung von Mensch und Gesellschaft zum Kreislauf der Natur zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Ihren Höhepunkt erreicht die Abtrennungstendenz erst in den historischen Betrachtungen der Propheten; schliesslich war es nur der Glaube, dass die Nation tatsächlich imstande sei, sich über die natürlichen und realhistorischen Gegebenheiten, in welche sie eingespannt war, zu erheben, dank dessen Israels Existenzwille es vermochte, die schweren Gefahren, welche die Nation von aussen bedrohten, zu überwinden. Der erste unter den Propheten, der den Versuch zur Schaffung einer utopischen Geschichtsbetrachtung unternahm, war Hosea. Er sieht in dem neuen Bund zwischen Israel und seinem Gott eine Antithese zur auf das Vitalitätsprinzip gegründeten organischen Auffassung des kanaänischen Heidentums; dieser Bund ist nicht mehr und nicht weniger als der gesellschaftlich-ethische Ausdruck des auf die göttliche Zusprache (Hos 2, 23–25) begründeten kosmischen Kontinuums. Hoseas voluntaristische Deutung der Naturvorgänge ist ein integraler Bestandteil des monotheistischen Mythos, der als Antithese zum kanaänisch-heidnischen Mythos verstanden werden kann. Die Erwartung des neuen Bundesschlusses geht bei Hosea zusammen mit der Erwartung des idealen Königs aus dem Hause Davids (3, 5).

Anders ist die utopische Struktur im Buche Jesaja. Zu Beginn seines Wegs, noch bevor er den assyrischen Imperialismus kennengelernt hatte, betont er bereits die zentrale Sinnstellung Jerusalems und der Geschichte Judas innerhalb der Weltgeschichte und überträgt diese Erkenntnis sowohl in realhistorische Begriffe als auch in utopische Vision. Die beiden Pole dieser Auffassung sind die Vision des Tempelbergs, d. h. Jerusalems als des geistigen Zentrums der Welt einerseits und die Theorie von der Zornesrute samt der darin inbegriffenen negativen Deutung der Realgeschichte, d. h. Assyrien als Strafe für Juda andererseits. Daraus ist zu entnehmen, dass die Geschehnisse der Weltvölker an und für sich keinerlei Bedeutung haben (37, 26 f.); ihr Schicksal ist seit jeher besiegelt, der assyrische König vollstreckt nur ein

längst gefälltes Urteil. Assyriens bevorstehende Niederlage vor den Toren Jerusalems bestätigt nur die Nichtigkeit der heidnischen Überheblichkeit seines Königs; in Wirklichkeit ist er nichts anderes als ein blindes Werkzeug in der Hand des Heiligen Israels (10, 5 ff.; 32–34; 11, 1; 14, 24–27; 37, 29).

Die Gestalt des designierten Königs aus dem Hause Davids ragt aus den Jes 32–34 angedeuteten revolutionären Umwälzungen hervor, wo vom Niedergang Assyriens die Rede ist. Sein geistiges Gepräge passt zu der Stellung des Gottesberges als dem Ort, von dem der Herr Wort ausgehen wird, wenn die Völker ihr Kriegsgeschick vernichten. Demnach wird Jesajas Utopie aus derselben Quelle gespeist wie seine Beurteilung der Realhistorie, nämlich aus dem Glauben an die bedeutungsvolle Zentralstellung von Volk Israel und Zion³³. Was die Gestalt des ersehnten idealen Königs betrifft, so ist dieser das extreme Gegenstück zu den assyrischen Gewaltherrschern, welche die ganze Welt in Furcht und Schrecken versetzen: Nicht Willkür und Bosheit, sondern Recht und Gerechtigkeit sind der Gurt seiner Hüften, nicht durch Krieg und Schwert, sondern kraft des ihm verliehenen Geistes erreicht er die ihm gesteckten Ziele. Im Bild von Kapitel 11 kehren Motive aus Paradieserzählungen wieder, so wie bei Deuterjesaja die mythische Vorstellung vom Kampf gegen die Meeresungeheuer (5a, 9–11) und die historische vom Auszug aus Ägypten (52, 12). Unrecht haben jedoch die Forscher, die aufgrund dieser Komponenten zu dem Schluss gekommen sind, das Ende der Tage stelle sich den Propheten als eine Art Projektion der Urzeit in die Zukunft dar, als eine Rückkehr zum goldenen Zeitalter an den Anfängen der Menschheit. Die diesem Schluss zugrunde liegende optische Täuschung besteht einerseits in der Überbewertung der erwähnten literarischen Komponenten und andererseits in der nicht ausreichenden Beachtung von Charakter und Wesen der Endzeit. Denn das Geschehen dieser idealen Epoche wird in der Tat als die Erfüllung uralten göttlichen Spruchs aufgefasst, d. h., der Sinn von Israels Geschichte erfüllt sich nicht in einer Wiederholung ihrer selbst, sondern darin, dass das ihr von jeher gesetzte Ziel in ihrem Verlaufe aus der Potentialität in die Aktualität tritt (Jes 40, 4). Schon die frühen Schriftsteller suchten die Geschichte des Volkes Israel aus der religiösen und ethischen Fragen gegenüber gleichgültigen Gesetzmässigkeit des biologischen Kreislaufs herauszunehmen und auf Begriffe wie Lohn und Strafe, Sünde, Heimsuchung und Umkehr u. ä. zu begründen. Die klassischen Propheten bauten diese Tendenz weiter aus, indem sie ihre Betrachtungen zur Endzeit von jeglicher Gebundenheit an den bedeutungsleeren biologischen Kreislauf lösten; dadurch rissen sie zwischen der Geschichte der Völker und der Geschichte Israels in der Gegenwart einen Abgrund auf, insofern als beide zwei völlig verschiedenen Gesetzmässigkeiten unterliegen. Zusammentreffen werden die beiden erst in der kommenden Ära, wenn die Kriegslust aus den Herzen der Völker getilgt sein wird und diese ihr Kriegsgeschick vernichten. Dadurch ist es den Propheten gelungen, die Hoffnungslosigkeit der »natürlichen« zyklischen Geschichtsbetrachtung zu überwinden und einen Durchbruch zu neuer Hoffnung zu erzielen. Diese Hoffnung gründet

³¹ J. Potin, *La Fête Juive de la Pentecôte* (Lectio Divina 65, I–II) 1971; M. Weinfeld, *Das Pfingstfest — zum Gedächtnis an die Verleihung der Tora*, in: *FrRu XXX* (IM VII) 1978, S. 199–203; J. Licht, »Schawuot«, *Encyclopaedia Mikraita VII* (1976), S. 492 bis 494 (mit ausführlicher Bibliographie).

³² Dazu Mechilta de Rabbi Jischmael, Ed. Horowitz/Rabin, Jerusalem 1960², S. 211; bSchabbat 86b/87a.

³³ Neuerlicher Überprüfung bedürfen die rühmenden Schilderungen Jerusalems in den einschlägigen Psalmen; eingehend zu untersuchen ist die Frage, wie in diese Schilderungen frühe historische und mythische Überlieferungen eingehen konnten. Aufschlussreiche Bemerkungen dazu finden sich bei J. Kraus, *Psalmen*, BK.AT XV/1+2, 1978⁵ zu den Psalmen 24, 46, 48, 56, 110, 136 et passim.

sich auf die lineare Zeit, in deren Verlauf sich das noch nie Dagewesene vollzieht, das bedeutet das Auftreten des idealen Königs, der das Gegenstück zur verderbten Wirklichkeit darstellt (Jes 11; Jer 23, 5 ff.; Hes 34) und

die Erfüllung des uralten Gottesspruchs, der die Verheissung einer idealen, der Herrschaft von Tod und Vernichtung nicht mehr unterliegenden Schöpfung in sich birgt (Jes 25, 8; 26, 14.19).

III Zur Herausgabe der »Tempelrolle« durch Yigael Yadin*

Von Dr. David Flusser, Professor für vergleichende Religionswissenschaft
an der Hebräischen Universität Jerusalem

Yadins Herausgabe dieser Rolle ist eine der grössten Leistungen der israelischen Wissenschaft. Man könnte einen ganzen Aufsatz schreiben über Qualität und Umfang der Arbeit, die für die Entzifferung dieser grössten unter den bisher publizierten Rollen vom Toten Meer, ihre Kommentierung und photographische Erfassung sowie für die ausgezeichnete Darstellung des von Yadin aus der Rolle gewonnenen wissenschaftlichen Materials aufgewandt wurde. Kein Fachmann wird umhin können, diesem wissenschaftlichen Werk seine Bewunderung auszusprechen. Der gewöhnliche Leser wird die wissenschaftliche Leistung kaum ausreichend zu würdigen wissen, zumal da die ausgezeichnete Aufarbeitung des Materials die grosse Mühe, die hinter diesem Buch steckt, nicht mehr erkennen lässt – einem gewaltigen und zugleich schönen Buch, das aus dreieinhalb Bänden besteht: der erste enthält die informative Einleitung, der zweite den Text mit Kommentar, der dritte den Text mit Photographien, und der vierte ist ein Heft mit weiterem photographischem Material.

Keine Sensation, aber ein wichtiger Wendepunkt

Die Rolle stellt gewissermassen einen neuen apokryphen Pentateuch dar, in dem allerdings nicht alle Komplexe der biblischen Schriften behandelt sind. Im Zentrum der Rolle steht die Schilderung des Tempels und seines Kultus, aber auch andere Dinge kommen darin vor. Das Buch ist eine Sektenschrift: Der Verfasser war ein Mitglied der Sekte vom Toten Meer, die von den meisten Forschern, meiner Ansicht nach zu Recht, mit der Sekte der Essener identifiziert wird, die uns bereits vor Entdeckung der Rollen durch Äusserungen von Josephus und anderen Schriftstellern bekannt war. Die neue Rolle bringt zusätzliche Erweise für die Richtigkeit der Identifizierung dieser Sekte mit den Essenern, die übrigens auch von Yadin so angenommen wird.

Die Rolle selbst ist sehr eindrucksvoll, andererseits werden sensationslüsterne Leser doch nicht auf ihre Kosten kommen. So hat uns etwa die exegetische Literatur der Sekte durch ihre historischen Anspielungen neue Ausblicke auf die Geschichte des Zweiten Tempels eröffnet;

die Kriegerrolle enthält die hochinteressante Schilderung der ersten Endzeitvision sowie gewaltige Dichtung; religiöse Dichtung von besonderem Stil bildet den Inhalt der Rolle der Loblieder; die verschiedenen Satzungen der Sekte geben uns Aufschluss über ihre Organisation sowie über ihre Theologie. Die neue Rolle hingegen enthält überaus wichtiges Material, darunter aber keine Dichtung, keine Vision, keine offenkundige Theologie und keine direkten historischen Nachrichten. Zwar finden sich dort Angaben über die Regeln der Sekte, jedoch keine direkte Auskunft über ihre Organisation. Wer die Rolle oberflächlich durchliest, wird feststellen, dass sie weitgehend aus Bibelversen besteht, mit gewissen Abweichungen vom Bibeltext, die Erhellung von deren Art und grundsätzlicher Bedeutung besondere Sorgfalt erfordert und sich auf die aufschlussreichen Bemerkungen von Yigael Yadin stützen kann. Obgleich die sensationellen Elemente der Rolle auf den ersten Blick nicht gleich wahrnehmbar sind, so lässt sich doch ohne Übertreibung sagen, dass die Veröffentlichung dieser Rolle die Möglichkeit zu einer Wendung in der Erforschung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels bietet, allerdings nur unter der Bedingung, dass die Forscher bereit sind, das reiche Material der Rolle bei ihren Forschungen in Betracht zu ziehen. Ich will noch einige Beispiele für neue Horizonte bringen, die sich mit dieser Rolle auftun.

Gott spricht in erster Person

Zunächst wollen wir uns einem Aspekt der Rolle zuwenden, der dazu angetan ist, bei ihren Lesern echtes Erstaunen auszulösen. Das Buch ist so abgefasst, als ob Gott höchstpersönlich darin spräche, wie wir dies in der Bibel, insbesondere den fünf Büchern Mosis, lesen. Unter den apokryphen Büchern ist hier besonders das Jubiläenbuch zu nennen, das in hebräischer Sprache und innerhalb derselben weiteren Bewegung verfasst worden ist, in der sich die Sekte vom Toten Meer herausgebildet hat. Zur Gänze ist das Jubiläenbuch in äthiopischer Übersetzung erhalten; hebräische Bruchstücke davon sind unter den Rollen vom Toten Meer gefunden worden, es war eine für die Sekte autoritäre Schrift, und zwischen seinen Vorschriften sowie denen der Tempelrolle besteht Übereinstimmung, und zwar in solchem Masse, dass die Tempelrolle nicht selten zum Verständnis bisher dunkler Passagen des Jubiläenbuchs beiträgt. Es enthält hauptsächlich die Erzählung von der Geschichte der Welt sowie der Geschichte der Patriarchen, von der Schöpfung bis zur Verleihung der Tora. Es ist so abgefasst, als sei es dem Mose am Tag nach der Verleihung der Tora übergeben worden, und auch in ihm spricht Gott häufig sozusagen in erster Person. Die Tempelrolle nimmt an diesem

* Besprechung der hebräischen Ausgabe der Tempelrolle: Yigael Yadin, *The Temple Scroll*, Jerusalem 1977, Vol. I–IIIA, erschienen in der israelischen Tageszeitung *haAretz* vom 3. 2. 1978, S. 18 f.; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem. Der Text der Tempelrolle liegt bereits in deutscher Übersetzung vor: Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München/Basel 1978; für die übrigen Qumranschriften steht entweder vom selben Verfasser zur Verfügung: J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, 2 Bde., München/Basel 1960, oder E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1971 (hebräisch und deutsch).

Punkt eine extreme Haltung ein. Sie tritt als direkte Rede Gottes auf auch an vielen Stellen, wo die entsprechenden Bibeldverse als Rede Gottes an Mose oder als dessen Rede ans Volk dargestellt sind; in vielen dieser Fälle lässt die Tempelrolle Gott direkt in erster Person sprechen. Yadin analysiert diese merkwürdige Erscheinung gründlich und stellt zahlreiche Betrachtungen zur Befremdlichkeit der Tatsache an, dass ein Jude selbst im Namen seines Gottes schreibt. Dazu will ich hier nichts weiter hinzufügen, nur eins möchte ich noch bemerken: In der ganzen Rolle ist Mose kein einziges Mal erwähnt, auch Aaron kommt als Person nicht vor, nur die Priester werden »Aarons Söhne« genannt. Diese Situation ähnelt in manchen wichtigen Punkten der des Buches Deuteronomium. Zwar ist Mose dort in der Einleitung und einige Male in den letzten Bestimmungen des Buches erwähnt, im Gesamtkomplex der Gesetze und Verordnungen des Buches Deuteronomium findet sich sein Name jedoch nicht; Aaron kommt dort nur in historischen Nachrichten vor, nicht aber im Hauptteil des Buches. Beiden Büchern, dem biblischen Deuteronomium und der apokryphen Tempelrolle, gemeinsam ist offenbar das Anliegen, Gottes Worte unmittelbar zu überliefern, jedoch verdient die völlige Nicht-Erwähnung des Mose in der Tempelrolle noch gesonderte Beachtung. Eines ist klar: Die Nicht-Erwähnung des Mose in der Tempelrolle hängt mit der Absicht ihres Verfassers zusammen, herauszustellen, dass er sozusagen Gottes Worte übermittelt. Möglicherweise würden wir in den ersten Zeilen der Rolle, die uns verloren sind, die Person des Mose als des Empfängers der göttlichen Enthüllungen, die den Inhalt der Rolle selbst bilden, erwähnt finden, was auch zur Klärung der fiktiven Situation der Schrift beitrüge, aber leider ist der Anfang der Rolle nicht erhalten.

Kein realer Tempel

Aus welcher literarischen Fiktion wurde die Rolle verfasst? In seiner Einleitung stellt Yadin einige recht wahrscheinliche Vermutungen auf; da diese einander nicht widersprechen, mögen sie durchaus nebeneinander bestehen. Ebenfalls recht hat Yadin, wenn er schreibt: »Zu welchem Schluss bezüglich der ›kanonischen‹ Stellung der Rolle innerhalb der Sekte wir auch kommen mögen, so besteht doch kein Zweifel, dass letztere ihr eine überaus hohe Bedeutung zumass. Nicht nur befasst sich diese Rolle als bisher einzige unter den uns vorliegenden ausführlich und klar mit einigen der elementarsten halachischen Fragen, die sich aus den biblischen Geboten ergeben, sondern auch die Mühe, die Zeit des Bestehens der Sekte auf die schriftliche Überlieferung einer so langen Rolle gewandt wurde, ist ein eindeutiger Beleg für die ihr beigelegte Wichtigkeit« (S. 300). Hauptthema der Rolle ist der Tempel, seine Gebäude und Vorschriften, und insofern war es gut, dass die Rolle einem Archäologen in die Hände fiel, der für konkrete Angaben einen Sinn hat. Yadin verwertet das in der Rolle Gebotene zu Beschreibungen und Berechnungen mit derselben hohen Fertigkeit, die er schon bei seiner Herausgabe der Kriegsrolle an den Tag gelegt hat, wo ihm neben seinen archäologischen noch seine militärischen Fähigkeiten zustatten kamen. Allerdings sind sämtliche in den Rollen gegebenen Beschreibungen keine realen, sondern utopische Schilderungen, mögen sie nun den endzeitlichen Krieg oder das Jerusalem der Endzeit zum Gegenstand haben. Auch der in der uns vorliegenden Rolle geschilderte Tempel ist kein realer. Es handelt sich auch nicht um den endzeitlichen Tempel, von dem wir beim Propheten Hesekiel und in der Rolle vom Jerusalem der

Endzeit erfahren, von der sich Reste unter den Rollen vom Toten Meer gefunden haben. Die Tempelrolle spricht, wenn man so sagen darf, vom Tempel, wie er zu ihrer Zeit hätte sein müssen. Ganz exakt ist diese Definition allerdings auch nicht, insofern als dort Cherubim, Urim und Tummim sowie die zwölf Stämme Israels vorkommen. Demnach wäre vom Ersten Tempel die Rede? Auch auf den salomonischen Tempel treffen die Angaben nicht ganz zu; obwohl nicht von der Zukunft gesprochen wird, ist die Beschreibung eine utopische, aus der sich einiges entnehmen lässt über die architektonischen Auffassungen zur Zeit der Abfassung der Tempelrolle, d. h. der späten Hasmonäerzeit. Viel Auskunft gibt die Rolle an diesem Punkt allerdings nicht, und die konkreten Angaben, die sie bietet, sind in der Regel nur indirekt zu erschliessen. Vielleicht liesse sich folgendermaßen sagen: In der uns vorliegenden Rolle ist der Tempel beschrieben, den zu bauen Mose von Gott geboten wurde (was in der Rolle, wie gesagt, nicht ausdrücklich erwähnt ist) und den König Salomo hätte bauen sollen. Wäre der Anfang der Rolle erhalten, so wüssten wir auch an diesem Punkte mehr.

Der Sekte galt der Jerusalemer Tempel als kultisch unrein

Was die Ordnungen des Tempeldienstes anbelangt, so ist klar, dass die Rolle sowohl tatsächliche Bestimmungen der Sekte als auch utopische Vorschriften wiedergibt. Ein Teil der Vorschriften kann nur utopisch sein, und zwar aus verschiedenen Gründen. Der Hauptgrund ist der, dass sich die Mitglieder der Sekte am Dienst des Jerusalemer Tempels nicht beteiligten, weil er in ihren Augen kultisch unrein war. So erfahren wir aus den übrigen Rollen, so berichtet auch Josephus von den Essenern, desgleichen Philon. Es fiel den Mitgliedern der Sekte nicht schwer, architektonische Details zum Tempelbau, Angaben zur Organisation seiner Priester und zu den Ordnungen seines Dienstes zu erfinden, wo sie selbst eine aktive Beteiligung an alledem ablehnten. Auch bei den übrigen Vorschriften, sowohl in rechtlichen Fragen als auch in gesamt-israelischen Belangen wie der Heiligkeit Jerusalems und dem Heiligkeitsgrad der übrigen Städte, sind die Bestimmungen, wie sie sich aus der neuen Rolle ergeben, offenbar nicht durchweg real im vollen Sinn des Wortes, da unsere Dissidenten-Sekte ja nicht imstande war, den Anwendungsbereich ihrer Vorschriften über das ganze Land auszudehnen. Nur für ihren eigenen Kreis, nicht aber für ganz Israel vermochten sie die Gültigkeit ihrer Vorschriften durchzusetzen. Und auch diejenigen unter ihren Vorschriften, die von der Sekte tatsächlich durchgeführt wurden, erwecken den Eindruck einer zur Verwirklichung gelangten Utopie. Wir wissen, z. B. (von Josephus), dass sich die Essener am Sabbat die Verrichtung ihrer Bedürfnisse versagten, was sowohl aus der Kriegsrolle als auch aus der uns vorliegenden Bestätigung erhält. Aus der neuen Rolle sind bezüglich der Folgerungen, die sich aus dieser Haltung ergeben, höchst aufschlussreiche Dinge zu erfahren, und es ist klar, dass Gesamt-Israel diese seltsame und übertriebene Vorschrift nicht auf sich nehmen konnte. Dies gilt auch für das Verbot des Geschlechtsverkehrs in der »Tempelstadt«, wie Jerusalem sowohl in der vorliegenden Rolle als auch in der Damaskusschrift genannt wird. Yadin äussert die einleuchtende Vermutung, dass die Enthaltsamkeit von Geschlechtsverkehr in Jerusalem offenbar einer der Gründe dafür war, dass ein Teil der Essener unverheiratet blieb. Natürlich konnten die Mitglieder der Sekte aus der Heiligkeit Jerusalems ein Verbot des Geschlechtsverkehrs überhaupt ableiten, und es stand ihnen

frei, danach zu handeln; wiederum war es jedoch völlig unmöglich, diese Vorschrift auf sämtliche Bewohner von Jerusalem auszudehnen, obwohl die Forderung eine allgemeine war.

Übrigens kommt der Name Jerusalem in der Rolle, die Gottes Rede an Mose direkt wiedergeben will, nicht ausdrücklich vor, so wie er auch im Pentateuch nicht erwähnt ist. Wie gesagt, auch die Damaskusschrift spricht von der »Tempelstadt« anstelle von »Jerusalem«, obwohl deren Verfasser eigentlich frei gewesen wäre, den Namen Jerusalem zu verwenden. Demnach wäre in der Wahl der Bezeichnung »Tempelstadt« für Jerusalem der Verfasser der Damaskusschrift von der jüngst veröffentlichten Rolle beeinflusst.

Ein eigener Kalender

Bei dem aus dieser Rolle zu erschiessenden Kalender handelt es sich um den berühmten Kalender der Sekte, einen wohl ausgeklügelten Sonnenkalender, der zwar realitätsfern ist, weil er nur 52 Wochen umfasst, aber grosse Vorzüge aufweist: Jeder Monat hat 30 Tage, viermal im Jahr wird ein Tag hinzugefügt; jedes Fest fällt immer auf denselben Wochentag, aber ungeachtet der systematischen Überlegenheit dieses Kalenders wäre seine praktische Einführung doch nicht zu empfehlen, da der Jahreszyklus der Sekte mit dem tatsächlichen Sonnenjahr nicht übereinstimmt. Zweifellos lebten die Mitglieder der Sekte nach diesem Kalender und begingen ihre Feste danach, aber es ist wieder typisch für den utopischen Geist, der Leben und Denken dieser Sekte beseelt, dass sich in keiner der uns bekannten Rollen – einschliesslich des Jubiläenbuches, das diesen Kalender zugrunde legt – eine Nachricht über die Einfügung von Schalttagen in den Jahreszyklus der Sekte findet, obwohl dies zweifellos nötig war; sonst hätten sie über die Jahrhunderte des Bestehens der Sekte hin ihren Irrtum unbedingt bemerken müssen!

Yadin widmet dem Festkalender ein ganzes Kapitel, das für jeden Interessierten lesenswert ist, zumal ihm diese Lektüre zum Verständnis der in der Rolle gemachten Angaben helfen wird. Hier soll die Bemerkung genügen, dass die Sekte Jahr für Jahr die in der Bibel (Lev 8, 33) genannten »Tage der Fülle« beging sowie den Termin der Erstlingsfrucht von Gerste, d. h. den Tag des Schwingens der Omer-Garbe, den Termin der Erstlingsfrucht von Weizen, den von Most und den von Öl. Diese Festzeiten folgen im Abstand von je genau sieben Wochen aufeinander. Bekanntlich beginnt nach Auffassung der Sektenmitglieder die Zählung an einem Sonntag (»am Tag nach dem Sabbat« – Lev 23, 11) und endet mit dem siebten Sonntag danach (»bis zum Tag nach dem siebten Sabbat« – ebda, V. 16), so dass zwischen je zwei Festzeiten genau fünfzig Tage liegen; diese Rechnung geht davon aus, dass jeweils der erste Tag des Zyklus zweimal gezählt wird, denn er fungiert zugleich als letzter Tag des vorherigen. Hochinteressant ist eine Nachricht, auf die Yadin ausserhalb der Rollen gestossen ist, nämlich in einer Schrift von Saadja, wo dieser schreibt: »Was nun Jehuda den Alexandriner betrifft, so sagt dieser, dass wie zwischen den Erstlingen von Gerste und Weizen 50 Tage liegen, analog auch 50 Tage zwischen den Erstlingen von Weizen und Most; somit fielen diese ins Ende des Monats Tammus. Zwischen den Erstlingen von Most und denen von Öl liegen wiederum 50 Tage, so dass das Öl-Opfer auf den 20. Ellul fiel.« Yadin weist darauf hin, dass bei Saadja im Namen von Jehuda dem Alexandriner die Darbringung der Erstlinge vom Öl als

»Öl-Opfer« bezeichnet wird, genau wie in unserer Rolle. Der Hauptunterschied zwischen diesem Abschnitt und dem entsprechenden in der Rolle besteht in den Daten. Yadin fügt auch die wichtige Mitteilung eines bekannten karaitischen Schriftstellers hinzu, der von »dem Alexandriner und seinem bekannten, berühmten Buch« spricht, der einer »der auserlesenen Männer der Höhlensekte« gewesen sei. Nichts zwingt uns dazu, jenen Alexandriner Jehuda, der wichtige Informationen aus dem Kalender der Sekte besitzt, mit dem antiken Philon von Alexandria gleichzusetzen. Vielleicht darf man wenigstens die Vermutung äussern, dass jener Jehuda ja nicht im Altertum gelebt haben muss, sondern durchaus ins Mittelalter gehören kann. Was die Festzeiten der Sekte betrifft, so wäre noch eine sehr erstaunliche Überlieferung zu erwähnen, die in einem mittelalterlichen lateinischen Buch über Kallistos, Bischof von Rom im dritten Jahrhundert, auf uns gekommen ist: »Dieser bestimmte viermal im Jahr ein Fasten am Sabbat, ein Fasten für Getreide, eines für Wein und eines für Öl, und dies alles kraft Prophetie.« Erwähnt werden nur drei Fasten, obwohl ausdrücklich die Zahl vier genannt ist; möglicherweise umfasst das Fasten für Getreide sowohl das für Gerste als auch das für Weizen. Kallistos hatte Streitigkeiten mit den römischen Juden und schuldete ihnen Geld. Hatten womöglich diese Juden die vier Tage anlässlich der Erstlingsfrüchte bewahrt und schleuderte dagegen Kallistos seine Prophetie? Jedenfalls sollten wir diese christliche Überlieferung mit berücksichtigen, wenn wir uns mit dem Kalender der Sekte befassen. Im Zusammenhang mit diesen Festzeiten wollen mir einige von Yadins Thesen nicht ganz einleuchten, aber, vielleicht liegt der Irrtum bei mir. So halte ich es etwa für recht unwahrscheinlich, dass die Mitglieder der Sekte nur einmal im Jahr Öl benutzt und nur einmal im Jahr Wein getrunken haben sollen, wie Yadin annimmt.

Neuerrichtung des Tempels oder Neuschöpfung der Welt?

Wie schon oben gesagt, handelt es sich bei dem in der Rolle geschilderten Tempel nicht um den endzeitlichen. Von letzterem heisst es in der Rolle: »... und ich werde meinen Tempel heiligen, auf dem ich meine Glorie ruhen lasse bis zum Tage des Segens, da ich meinen Tempel schaffen werde, ihn mir zu bereiten alle Tage gemäss dem Bunde, den ich mit Jakob in Bet El geschlossen.« Vielleicht war es das Stichwort »Bet El«, das zu einer Assoziation mit dem endzeitlichen Gotteshaus geführt hat. Über diese Beziehung zwischen Jakob, Bet El und dem künftigen Tempel steht im Midrasch Bereschit rabba LIX 17 zu lesen: »... kein andres als ein Haus Gottes, und dies ist das Tor des Himmels« (Gen 28,17) – erbaut und vollendet für die Zukunft, die da kommen soll«. Zum Gegenstand der Hoffnung wurde der endzeitliche Tempel nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Titus im Jahre 70. Aber es ist in der Forschung wohl bekannt, dass Hoffnungen auf einen vollkommeneren Tempel, den Gott eigenhändig erbauen werde, bereits gehegt wurden, als der Jerusalemer Tempel noch bestand. Die neue Rolle bietet einen weiteren Beleg für eine solche Hoffnung, derzufolge, wie gesagt, der Heilige, gelobt sei er, sein Haus selbst bauen soll; er wird es erschaffen. Es ist die Frage, ob der Verfasser mit dieser Schöpfung nur den Tempel meinte oder dessen Erschaffung als Teil einer allgemeinen Neuschöpfung auffasste, nachdem diese Welt zugrunde gegangen sein würde. Diese Frage lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Gewiss ist jedoch eines: Yadin hat recht, dass

die Essener trotz der distanzierten Haltung der Sektenmitglieder gegenüber dem Tempeldienst zu Jerusalem und trotz ihrer Hoffnung auf einen endzeitlichen Tempel nicht grundsätzlich etwas gegen den Tempeldienst hatten; Philon hat unrecht, wenn er davon ausgeht, dass die Essener den Tempel zu ihren Zeiten abgelehnt hätten, weil sie Tieropfer für falsch gehalten hätten. Zwar gab es eine andere Randgruppe innerhalb des Judentums in der Spätzeit des Zweiten Tempels, die sogenannten Nazäer – womit nicht die Anhänger Jesu von Nazareth gemeint sind –, die vegetarisch war, Tieropfer am Tempel ablehnte und behauptete, die Bibelstellen, wo solche geboten, seien nicht Worte des lebendigen Gottes. Diese Gruppe ist jedoch keineswegs mit der Sekte vom Toten Meer, d. h. mit den wohlbekannten Essenern zu identifizieren. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass die Sekte vom Toten Meer Tieropfer nicht nur nicht ablehnte, sondern sie sogar als kultische Pflicht betrachtete, so liefert diesen die neue Rolle ganz eindeutig, denn sie umfasst auch das Gebot der Darbringung von Tieropfern; ebenso steht fest, dass die Mitglieder der Sekte keine Vegetarier waren, denn in Qumran sind bekanntlich Überreste von Tierknochen gefunden worden. Es gibt nichtjüdische Forscher, die aus gewissen Gründen annehmen, dass die Angehörigen der Sekte, wenn sie vom künftigen Tempel sprechen, sich einer symbolischen Ausdrucksweise bedienen und eigentlich ihre Gemeinde meinen, die mit dem Tempel verglichen wird. Wer die Rollen vom Toten Meer unvoreingenommen liest, muss zu dem Schluss kommen, dass das Gegenteil der Fall ist. Die Hoffnung auf einen konkreten Tempel war innerhalb der Sekte lebendig. Jene Forscher haben sich dadurch irreführen lassen, dass die Sekte vom Toten Meer in ihrer Gemeinde – wirklich symbolisch – eine Art geistiges Gebäude, einen Tempel, »ein heiliges Haus für Israel und eine Gründung des Allerheiligsten für Aaron« (Gemeinderegel VIII 5 f.) erblickte. Das geistige Verständnis der Tempelsymbole entstand jedoch innerhalb der Sekte, ungeachtet der darin ausgedrückten ideellen Leistung, als Ersatz für den Tempel, der in ihren Augen kultisch unrein war; die Hoffnung für die Zukunft hatte die Sekte deshalb aber nicht aufgegeben. Auch dies hat Yadin richtig gesehen, und auch mit seiner Feststellung hat er recht, dass das Christentum in der Regel von der Sekte die symbolische Sublimation des Tempels übernommen hat und dass insbesondere das Heidenchristentum die Hoffnung auf einen endzeitlichen Tempel mit dem Volk Israel, darunter auch der Sekte vom Toten Meer, nicht teilen konnte.

Monogamie und Scheidungsverbot

Ausser den Tempelvorschriften enthält die neue Rolle viele wichtige und teilweise »aktuelle« Bestimmungen, wie etwa ein Königsrecht, in dem unter anderem von der Organisation des Heeres, der Ernennung seiner Minister und der Leibwache des Königs die Rede ist. Aus diesen interessanten Themata wollen wir uns eines herausgreifen, das mit dem König zu tun hat und dabei gleichzeitig von allgemeiner Bedeutung ist. In der Rolle heisst es (Kol 57, Z. 17 f.): »Und er darf zu ihr (seiner Frau) keine andere Frau hinzunehmen, sondern sie allein soll mit ihm sein alle Tage ihres Lebens.« Yadin verlängert diesen Gedanken mit Recht dahingehend, dass dieser Vers Polygamie ausdrücklich untersagt und offenbar auch Scheidung. Ebenfalls bringt Yadin dort einen Abschnitt aus der Damaskusschrift, einem Werk aus der Sekte vom Toten Meer, wo gegen die Vielweiberei unter den Phari-

säern polemisiert wird, »dass sie zwei Frauen zu deren Lebzeiten nehmen, wo er doch als Grundelement der Schöpfung nur Mann und Frau geschaffen hat«. Auch das Markus-Evangelium (10, 10) verbietet im Namen Jesu die Scheidung und indirekt auch die Vielweiberei mit derselben Begründung: »aber von Anfang der Kreatur hat sie Gott geschaffen einen Mann und ein Weib« (ebd. V. 6). Hier soll uns nicht interessieren, wie der »historische« Jesus über ein absolutes Scheidungsverbot dachte, aber eines ist jetzt klar: Die Monogamie und das Scheidungsverbot hat die Kirche von den Essenern übernommen.

Wenn wir zu den Aussagen unserer Rolle und der Damaskusschrift noch weitere Quellen hinzunehmen, werden wir vermuten können, wie es den Essenern gelungen ist, die in ihren Augen stichhaltigen Scheidungsgründe möglichst weit zu reduzieren. Josephus berichtet (bellum II 161), dass es ausser jenen Essenern, die unverheiratet blieben, auch noch solche gab, die das Gebot »Seid fruchtbar und mehret euch« nicht ganz vernachlässigen wollten. Diese stellten ihre zukünftigen Frauen auf eine dreijährige Probe, und nachdem letztere sich dreimal kultisch geheiligt – und dadurch ihre Gebärfähigkeit erwiesen – hatten, führten sie sie heim. Es würde zu weit führen, hier die Ausführungen des Josephus ausführlich analysieren zu wollen, aber eine Sache ist deutlich: Die Essener heirateten eine Frau erst, nachdem sie sicher waren, dass diese gebären könne, und schlossen damit, vermutlich, den legitimen Scheidungsgrund, Unfruchtbarkeit der Frau, von vornherein aus. Soweit sich dies feststellen lässt, zogen sie nicht in Betracht, dass die Unfruchtbarkeit einer Ehe ja auch vom Manne ausgehen könne. Um aber auch ein »Verschulden« von seiten des Mannes soweit wie möglich auszuschliessen, sofern die Ehe kinderlos bleiben sollte, sieht die Gemeinschaftsregel (I 10 f.) vor: »Und nicht soll er sich nähern einem Weibe, sie zu erkennen durch Beischlaf, vor Vollendung von zwanzig Jahren, wenn er erkennen kann Gut und Böse.« Diese Vorschrift spricht für sich.

Auch in anderen Dingen enthält die Rolle reiches und überaus wichtiges halachisches Material. Sie wird sicherlich zur Grundlage zahlreicher Forschungsarbeiten dienen. Es wird interessant sein festzustellen, nicht nur wo die Sekte von der Ansicht der Rabbiner abwich, sondern auch welches die gemeinsamen halachischen Voraussetzungen von Angehörigen der Sekte und Rabbinen waren. In diesem Punkt darf man sich nicht auf die Angaben der neuen Rolle beschränken, sondern muss auch die übrigen Rollen mit heranziehen, insbesondere die Damaskusschrift. Schliesslich ist klar, dass sowohl in halachischen Dingen als auch in Denken und exegetischer Methode ein gemeinsames Erbe vorlag, auf das sich sowohl die Essener als auch die Rabbinen berufen, wobei jede der beiden Gruppen die Halacha in ihrem Sinne ausbaut, unter bisweilen heftiger Polemik gegen die jeweils anderen, wie schon Yadin richtig gesehen hat. Wer immer die Rolle liest, ist erstaunt ob der Härte und Strenge der Angehörigen der Sekte, die alles übersteigt, was wir aufgrund unserer bisherigen Kenntnis vermuten konnten. Unter anderem fallen die strengen Reinheitsvorschriften und die harten Strafen in der Sekten-Halacha auf. Auch diese beiden Aspekte hat schon Josephus (bellum II 145) hervorgehoben: »In ihren gerichtlichen Entscheidungen nehmen sie (die Essener) es überaus genau, und ihre Rechtssatzung ist gerecht... und ein richterlicher Spruch ist bei ihnen unanfechtbar.« Die

Angehörigen der Sekte waren stolz auf ihre harte halachische Haltung und warfen in ihrer eigenen Auslegung von Psalm 37 den Pharisäern Leichtfertigkeit in diesem Punkte vor. Den »Menschen, der Ränke aufzutut« (Vers 7) aus dem Psalm deuteten sie auf das Oberhaupt der Pharisäer, »den Mann des Trugs, der viele durch Lügenworte irregeführt hat, denn sie wählten das Leichtere«. »Das Leichtere« ist hier natürlich nach dem Sprachgebrauch der Meister als Tendenz der Rechtsprechung zu verstehen.

Demnach ist auf die erschwerende Haltung der Sektenangehörigen gegenüber der pharisäischen zu achten, und wir haben schon angedeutet, dass dessenungeachtet die halachische Basis von Essenern und Rabbinen in vielen Punkten dieselbe war. Auch die Methoden der Ableitung von Vorschriften aus Bibelversen sind ähnlich. In der vorliegenden Rolle wird eine Vorschrift festgelegt durch Heranziehung ähnlicher Verse aus der Bibel, und die ist auch eine der rabbinischen Methoden. Wie gesagt, stehen in der Rolle viele Bibelverse, und aufgrund von Yadins zahlreichen Anmerkungen wird es möglich sein, festzustellen, was für ein Bibeltext dem Verfasser der Rolle vorlag. Schon jetzt scheint mir fast sicherzustehen, dass sein Bibeltext demjenigen, von dem die Septuaginta übersetzt wurde, näherstand als dem der Massoreten. Allerdings muss ich für den Leser wohl hinzufügen, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Versionen nicht gross ist und sich meist auf Kleinigkeiten beschränkt.

In noch einem Bereich wird sich die Rolle als wichtig erweisen, und zwar für die Geschichte der hebräischen Sprache. Was die Geschichte unserer Sprache betrifft, so bestehen in weiten Kreisen entweder erschreckende Unkenntnis oder zahllose Vorurteile, und das nicht nur in bezug auf das mittelalterliche Hebräisch und den Beginn der Neuzeit, sondern sogar im Hinblick auf die hebräische Sprache zur Zeit des Zweiten Tempels und danach, zur Zeit der Mischna. Ein Beleg dafür ist die Tatsache, dass jeweils nach der Entdeckung neuer Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels bedeutende Forscher und natürlich gebildete Israelis deren Echtheit in Zweifel zogen, weil sie dem Bild nicht entsprachen, das sie sich von der geschriebenen und gesprochenen Sprache zur Zeit des Zweiten Tempels gemacht hatten. So geschah es, als hebräische Bruchstücke des apokryphen Buches

Sirach gefunden wurden – damals behaupteten manche, es müsse sich um eine mittelalterliche Übersetzung aus dem Syrischen ins Hebräische handeln, von den Rollen vom Toten Meer ganz zu schweigen. Offenbar herrscht bis zum heutigen Tage die Meinung, dass Dokumente aus der Zeit des Zweiten Tempels entweder in der »biblischen« Sprache der Aufklärer des vorigen Jahrhunderts oder aber in der Sprache des Schriftstellers Agnon verfasst sein müssten. Ich kann mich noch erinnern, wie erschüttert zwei bedeutende Forscher waren, als Bar Kochba anstelle der mischnischen Sprachform, die er ihrer Ansicht nach hätte benutzen müssen, doch tatsächlich eine biblische verwendete! Ich habe den Eindruck, dass sich keine klare Trennungslinie zwischen biblischer und mischnischer Sprache ziehen lässt. Sicher unmöglich ist eine solche strikte Unterscheidung, was die Sprache der frühen Dichtung betrifft, wie an der Sprache der frühen Gebete zu beobachten. In bezug auf literarische Prosa aus der Spätzeit des Tempels ist es geradezu schade, dass die Rollen in der Regel sich eines künstlichen biblischen Stiles befleißigen, sicher aus Opposition gegen die Rabbinen und deren Sprache. Allerdings hat sich auch die »Sprache der Mischna« im Lauf der Zeit verändert: Die Sprachform der frühen Teile innerhalb der Mischna ist deutlich verschieden von derjenigen der späteren. An diesem Punkt könnte die neue Rolle sehr hilfreich sein. Zwar wiederholt sie Bibelverse, besonders solche aus dem Pentateuch, nimmt aber doch auch Veränderungen und Zufügungen vor, und aus letzteren müsste sich einiges über die Beschaffenheit der rabbinischen Sprache auf einer frühen Stufe entnehmen lassen. Meines Erachtens könnte die neue Rolle sogar als eine Art sprachliches Kriterium für die relative Früh- oder Spätdatierung einzelner Teile der Mischna dienen.

Wir haben hier nur einige der Fragen, zu deren Beantwortung die Tempelrolle beizutragen vermag, kurz gestreift. Zweifellos hat Yadins Ausgabe der Rolle einen grossen Dienst erwiesen. Ohne seine Arbeit und seine Erläuterungen wäre die Bedeutung der Rolle fast unverständlich, und er hat einen ersten entscheidenden Schritt zur Benützung der Rolle für das Verständnis unserer Vergangenheit und für die Erkenntnis von Israels Lehre und Wesen getan.

IV Zum Andenken an Prof. Moshe Schwarcz, s. A.*

Von Zeev Levi, Dozent für moderne jüdische Geistesgeschichte an der Universität Haifa

Als noch jungen Mann hat ihn eine tückische Krankheit dahingerafft. Prof. Schwarcz, Leiter der Philosophischen Abteilung der Universität Bar-Ilan, hat dieser seinen ganz besonderen Stempel aufgeprägt in der Sicht der allgemeinen wie der jüdischen Philosophie als einer einheitlichen Disziplin, die sich mit Problemen befasst, die beide gleichermaßen angehen. Er war einer unserer ernst zu nehmendsten und vielversprechendsten Denker, und sein unzeitiger Tod ist ein schwerer Verlust nicht nur für die ihm Nahestehenden, sondern für alle Freunde der Philosophie in Israel.

Über die Integration von jüdischem Denken und allge-

meiner Kultur in der Neuzeit mit ihren positiven und negativen Seiten, insbesondere auf dem Hintergrund der deutschen klassischen Philosophie, hat Moshe Schwarcz viel nachgedacht; diesem Problemkreis hat er zwei Bücher gewidmet: »Sprache, Mythos, Kunst; Betrachtungen zum jüdischen Denken der Neuzeit«¹ und »Jüdisches Denken und allgemeine Kultur«². Es hat etwas Tragisches, vielleicht aber auch gerade etwas Erhebendes, dass die geistige Welt eines Mannes, der die Zeit des Zweiten Weltkriegs in Konzentrationslagern verbracht hat und sich geschworen hatte, deutschen Boden nie wieder zu betreten, so eng mit den klassischen Denkern des deutschen

* Nachruf, erschienen in der israelischen Tageszeitung *haAretz* vom 23. 12. 1977, S. 16; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem.

¹ Hebräisch, Schocken-Verlag 1967.

² Hebräisch, Schocken-Verlag 1966; das erste Kapitel daraus findet sich übersetzt *FrRu XXIX/IM VI* (1977), S. 176–183.

Idealismus – Kant, Fichte, Schelling und Hegel – verbunden war, unter besonderer Berücksichtigung ihres ästhetischen Denkens. So wird vielleicht verständlich, wie er einerseits in seinen Büchern scharfe Kritik üben kann am Traum von der ersehnten Symbiose von Judentum und Abendland, der besonders in Deutschland von jüdischen Denkern des 19. Jahrhunderts bis ins Dritte Reich geträumt wurde, und doch die Augen nicht verschliesst vor den positiven Folgen, welche diese Begegnung für das moderne jüdische Denken gezeitigt hat. Jüdische Philosophie hat sich nie im luftleeren Raum entwickelt. Im Gegenteil, ihre ursprünglichsten und eindrucksvollsten Leistungen hat sie jeweils auf Begegnungen mit der allgemeinen Philosophie hin hervorgebracht. So erhob sich seinerzeit ein Philon von Alexandria vor dem Hintergrund der hellenistischen Philosophie; die berühmte jüdische Philosophie des Mittelalters erwuchs aus der griechisch-arabischen Philosophie, und so entwickelte sich auch die jüdische Philosophie der Neuzeit in erster Linie aus der deutschen klassischen Philosophie. Wenn sich jedoch Moshe Schwarcz mit letzterer Begegnung befasste, setzte er, wie jeder Denker, seine eigenen Schwerpunkte, und die Themen, denen er seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, machen gleichzeitig deutlich, welchen Philosophen seine besondere Zuneigung galt und weshalb. Ich habe den Eindruck, dass wir sowohl einen bestimmten Bereich als auch eine einzelne Fragestellung innerhalb der Philosophie nennen dürfen, welche Leitlinie und Mittelpunkt seines Denkens bildeten. Der Bereich ist die Ästhetik und die Frage, die nach dem Begriff der Offenbarung sowohl im allgemeinen als auch im jüdischen philosophischen und religiösen Denken der Neuzeit. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch das Problem der religiösen Sprache und das des Mythos im modernen Denken. Daher sind seine beliebtesten Philosophen nicht zufällig *F. W. J. Schelling* und *Franz Rosenzweig*, in deren beider Philosophie sowohl die Kunst als auch die Offenbarung eine wichtige Rolle spielen. Das erste Buch von Prof. Schwarcz – »Sprache, Mythos, Kunst« – hebt ja ausdrücklich die drei zentralen Momente hervor, die sich wie ein roter Faden durch Rosenzweigs »Stern der Erlösung« ziehen und in jenem Buche systematisch in allen seinen Teilen behandelt werden. An dieser Stelle ist der Einfluss seines Lehrers *S. H. Bergman* zu spüren, bei dem Moshe Schwarcz in Jerusalem studiert hatte (bei ihm schrieb er auch seine Dissertation »Die realistische Auffassung des Mythos bei Schelling«, die demnächst in erweiterter Neufassung unter dem Titel »Vom Mythos zur Offenbarung, Betrachtungen zu Schellings Spätphilosophie und zu Rosenzweigs Stern der Erlösung« erscheinen soll). Auch Bergman stand diesen beiden Philosophen in ähnlicher Weise geistig nahe. Davon zeugen unter anderem seine grosse Einleitung in die hebräische Übersetzung von Franz Rosenzweigs Aufsatzsammlung »Zweistromland«³ sowie seine verschiedenen Aufsätze über dessen Lehre einschliesslich des dritten, überwiegend Schelling gewidmeten Bandes von »Die Geschichte der neueren Philosophie«, der dieses Jahr erschien und an dessen Erstellung Moshe Schwarcz nach dem Tode des greisen Verfassers entscheidend beteiligt war. Zu Schelling und Rosenzweig kommt noch, sozusagen als Bindeglied, der jüdische Religionsphilosoph *S. L. Steinheim* aus der Mitte des 19. Jahrhunderts hinzu, dessen Denken ebenfalls um den Begriff der Offenbarung kreiste. Stein-

heims bedeutendstem Werk – »Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge« – hat Prof. Schwarcz immer besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und dieses stand auch im Mittelpunkt der Gastvorlesungen, die er im Wintersemester 1977/78 an der Theologischen Fakultät Luzern hielt und denen der Tod ein jähes Ende setzte. Sowohl Schelling als auch Steinheim und Rosenzweig standen dem Versuch, die Inhalte von Religion und Philosophie zu identifizieren, negativ gegenüber. Anders als die jüdischen Philosophen des Mittelalters, die – mit der einen Ausnahme von Jehuda haLevi – in der einen oder anderen Form von zwei Wahrheiten ausgingen, d. h. derselbe Inhalt – die Gottheit – ist sowohl durch die Ratio als auch durch die Offenbarung zu erlangen, und ebenfalls anders als Hegel, Nachman Krochmal und ähnliche neuzeitliche Denker innerhalb und ausserhalb des Judentums, die dafürhielten, dass Religion und Philosophie zwar denselben Inhalt hätten, erstere diesen aber mittels der Vorstellung, eine Erkenntnisform auf niedrigerer Stufe, erlange, während die Philosophie dies mittels des Begriffes tue, vertraten die drei genannten Philosophen die Auffassung, dass die Offenbarung dazu geeignet und bestimmt sei, zu solchen Inhalten zu gelangen, zu denen die Ratio infolge ihrer Beschränktheit keinen Zugang habe. Auf diese Weise stellt die Offenbarung ein Erkenntnisorgan besonderer Art dar, das sich auf den Glauben gründet und das die Vernunft ablöst, wenn es um die Betrachtung von Transzendtem geht. Diese Idee, die – wenn auch mit gewissen Nuancen – den drei genannten Denkern gemeinsam ist, war es, von der sich sowohl *S. H. Bergman* als auch *M. Schwarcz* angezogen fühlten, und sie diente ihnen zur ideellen Fundierung eines umfassenden religiösen Humanismus oder, wie Prof. Bergman lieber sagte, einer »gläubigen Wissenschaft«. Dieser Ausdruck bezeichnet auch die methodologische Haltung, mit der *M. Schwarcz* an seine philosophische Arbeit herangang, am besten. Zu einem glaubensmässigen Erfassen der Offenbarung, d. h. zu einem Verständnis des religiösen Phänomens im menschlichen Leben der Neuzeit, lässt sich nur mittels diskursiver Betrachtung gelangen. Selbst wenn der endgültige Schluss, den der Philosoph aus seinen Betrachtungen zieht, anti-rational oder un-rational sein sollte, so muss er doch – in seiner Eigenschaft als Philosoph – seinem Gegenstand gegenüber eine rationale Grundhaltung bewahren. Er darf sich nicht von klangvollen Redewendungen hinreissen lassen, sondern ist verpflichtet, seine Argumente sorgfältig aufzubauen und muss sich dessen bewusst bleiben, dass die Philosophie eine wissenschaftliche Disziplin ist. Daher verzichtete Prof. Schwarcz bei seiner Erforschung der anti-rationalen Strömungen innerhalb der modernen idealistischen Philosophie – wie etwa bei *S. Kierkegaard* und in der Offenbarungsphilosophie des späten Schelling – wobei er aus seiner philosophischen Neigung zu diesen Strömungen kein Hehl machte, und bei seiner Untersuchung, welche Auswirkungen diese auf das moderne jüdische Denken hatten – etwa bei Rosenzweig und Buber – nie auf die rationale Prüfung bei der Analyse der betreffenden Strömungen. In seiner philosophischen Arbeit behielt die Ratio stets ihre zentrale Stellung und ihre entscheidende Bedeutung, wie dies auch bei seinem Lehrer *S. H. Bergman* der Fall gewesen war. Philosophische Neigung und philosophisch-wissenschaftliche Methode wurden nicht vermischt. Dies ist wohl auch ein Grund dafür, weshalb seine Vorlesungen und philosophischen Beiträge trotz der gedanklichen Klarheit, die sie auszeichnete, an den Zuhörer oder Leser

³ Hebräische Übersetzung von Yehoshua Amir, Jerusalem 1960.

keine geringen intellektuellen Ansprüche stellten. Es war anstrengend, den wohlgedachten philosophischen Analysen von Prof. Schwarcz zu folgen, in denen jedes Argument auf dem vorhergegangenen fusste. Aber wer immer mit ihm persönlich oder mit seinen Schriften konfrontiert wurde, kann – unabhängig von Zustimmung oder Ablehnung in einzelnen Punkten – bescheinigen, dass sich die Anstrengung lohnt. Der Einfluss der antirationalistischen Strömungen innerhalb der idealistischen allgemeinen Philosophie auf das moderne jüdische Denken beschränkte sich in der wissenschaftlichen Sicht von Prof. Schwarcz nicht nur auf diese eine Richtung. Nie hat er die Meinung geäußert, als ob die allgemeine Philosophie der aktive und das jüdische Denken der passive Partner in diesen Beziehungen gewesen sei, d. h. als ob erstere ausschliesslich gegeben und letzteres nur empfangen habe. Die Beeinflussung ist eine gegenseitige, und auch das Judentum vermag aus seinen geistigen Schätzen der allgemeinen Philosophie etwas zu geben. Prof. Schwarcz war der Auffassung, die er mit anderen jüdischen Denkern wie Rosenzweig, Buber, Bergman, B. Kurzweil gemeinsam hatte, dass das Judentum eine Art geistiger Energie darstellt – um leihweise auf den berühmten Ausdruck des Philosophen H. Bergson zurückzugreifen –, welche in unseren Tagen auch die abendländische Kultur an ihrer Fülle teilhaben lässt.

Man dürfte vielleicht sagen, dass jede der obengenannten grossen Begegnungen von Judentum und allgemeinem Denken unwillkürlich schlummernde geistige Kräfte weckte und aktivierte, die im Judentum verborgen lagen. Der Anstoss kam von aussen, die Kraft dagegen von innen.

In diesen Ausführungen habe ich versucht, einige Linien im philosophischen Denken von Prof. Schwarcz aufzuzeigen; dabei wurde sein gedankliches Schaffen sicherlich nicht zur Gänze umfasst. Nur ganz kurz angedeutet habe ich hier seine Beschäftigung mit der Ästhetik, die einen wichtigen Bestandteil seiner philosophischen Betrachtungen ausmachte. Durch seine Vorlesungen über das ästhetische Denken von Kant bis Croce bin ich erstmals mit Prof. Schwarcz bekannt geworden. Vom Lehrmeister ist er mir zum Freund geworden – eine Freundschaft, die jetzt so plötzlich grausam abgebrochen wurde. Aber auf Persönliches einzugehen würde hier zu weit führen, wäre auch nicht im Sinne des Verstorbenen. Abschliessend möchte ich nur noch sagen, dass dieser Mann wirklich ein ausserordentlicher Ästhetiker war. Die Ästhetik war nicht nur ein integraler Bestandteil seines philosophischen Denkens, sie erstreckte sich vielmehr über sein ganzes Wesen und fand ihren Ausdruck in seinem angenehmen Umgang und seiner schönen Geistigkeit. Sein Angedenken zum Segen!

Gleichnis vom Licht des Menschen und vom Licht Gottes

(Psalmenmidrasch zu Ps 31, 10)

»Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht erscheint Licht« (Ps 36, 10). R. Jochanan sagte: Einst geschah es, dass ein Mann eine Fackel anzünden wollte. Aber sie erlosch. Er zündete sie nochmals an, und sie erlosch erneut. Da sagte er: Wie lange soll ich mich vergeblich mit dieser Fackel abmühen? Ich will warten, bis das Licht der Sonne herniedersteigt. Dann werde ich das Licht erhalten. So Israel: Sie wurden durch Ägypten geknechtet. Da stand Mose auf und befreite sie. Erneut wurden sie durch Babel geknechtet. Da standen Danjël, Chananja, Michal und Asarja auf und befreiten sie. Erneut wurden sie durch Elam, Medien und Persien geknechtet. Da standen Mordechai und Ester auf und befreiten sie. Erneut wurden sie durch Griechenland geknechtet. Da standen der Hasmonäer und seine Söhne auf und befreiten sie. Erneut wurden sie durch das freverlerische Edom geknechtet. Da sprachen die Israeliten: Siehe, wir mühen uns ab und können doch nicht frei leben. Immer wieder werden wir geknechtet und dann wieder befreit und erneut geknechtet. Daher verlangen wir nun nicht mehr nach einer Befreiung in Fleisch und Blut. Unser Erlöser ist vielmehr der Herr der Heere, dessen Name der Heilige Israels ist. Von nun an verlangen wir auch nicht mehr, dass uns Fleisch und Blut erleuchte. Vielmehr möge uns der Heilige, Er sei gepriesen, das Licht bringen. Es heisst ja: »Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht erscheint Licht.«

V Personenregister IMMANUEL Jahrgang VIII**/**

- Aaron (AT) IM 17, 19
 Abraham (AT) IM 2, 3, 4, 5, 6
 Adam (AT) IM 5, 8
 Agnon IM 20
 Ahas (AT) IM 12
 Akiba (Aqiba, Aqiva) s. u. Rabbi Akiba IM 8
 Amir, Yehoshua IM 21
 Amos (AT) IM 10, 12
 Asarhadon (AT) IM 12
 Asarja (AT) IM 23
 Assa (AT) IM 15
 Assaf, S. IM 3
- Bar Kochba IM 20
 Bauer, W. IM 4
 Belial IM 3, 4
 Bergman, Sh. H. IM 21, 22
 Bergson, Henri IM 22
 Bileam (AT) IM 5, 7
 Billerbeck, P. IM 4
 Blaise, A. IM 4
 Bloch, Ernst IM 6
 Buber, Martin IM 6, 7, 10, 21, 22
- Cassuto, U. IM 2, 8
 Cazelles, H. IM 8
 Chananja s. u. Hananja
 Charles, R. H. IM 4
 Croce, B. IM 22
- Daniel (AT) IM 23
 David (AT) IM 11, 12, 13
 Davidson, I. IM 3
 Debora (AT) IM 7
 Deutero-Jesaja IM 13, 15
- Eisser-Lewy IM 14
 Elieser s. u. Rabbi Elieser IM 5
 Engels, Friedrich IM 6
 Eschmaneser II., König von Sion IM 12
 Ester (AT) IM 23
 Eusebius von Caesarea IM 2
 Ezechiel (Hesekiel AT) IM 10, 13, 16, 17
- Falk, Ze'ev W. IM 1
 Fichte, Johann Gottlieb IM 20
 Finkelstein, J. J. IM 5, 7
 Flavius Josephus IM 3, 9, 16, 17, 19
 Flusser, David IM 1, 2, 3, 4, 16
- Gaon, R. Hai IM 3
 Gideon (AT) IM 7
- Ginzberg, L. IM 5
 Goedt, Michael de, OCD IM 1
 Grintz, J. M. IM 9
 Grossmann, Gabriel, OP IM 1
- R. Hai Gaon IM 3
 Hananja (AT) IM 23
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich IM 20, 21
 Hesekiel s. u. Ezechiel (AT)
 Hildesheimer, A. IM 3
 Hiob (AT) s. u. Ijob IM 5
 Hiskia, König (Ezechias) (AT) IM 12
 Horovitz, R. IM 5, 15
 Hosea (Osee, AT) IM 9f. 11, 15
- Ijob (Hiob AT) IM 5
 Isaak (AT) IM 2
 Isai (AT) IM 10, 11, 12, 13
- Jakob (AT) IM 4, 18
 Jehoshua s. u. Juda, Jehuda
 Jehuda der Alexandriner IM 18
 Jehuda ha Levi IM 21
 Jeremia (AT) IM 4, 5, 10, 16
 Jesaja (AT) IM 8, 9, 10 ff., 13, 15, 16
 Jesus IM 19
 R. Jochanan IM 23
 Joel, B. I. IM 3
 Josephus Flavius s. u. Flavius Josephus
 Josue (AT) IM 7, 8, 14
 Jorham (AT) IM 7
 Juda s. u. Jehuda, Jehoshua
 Juda ha-Nassi (»der Fürst«) IM 4, 8
 Judith (AT) IM 7
- Kallistos, Papst (Calixtus I.) IM 18
 Kant, Immanuel IM 20, 22
 Katsh, A. I. IM 4
 Kaufmann, Yecheskel IM 7, 10
 Kierkegaard, Søren IM 21
 Kramer, S. N. IM 9
 Kraus, F. R. IM 7
 Kraus, J. IM 15
 Krochmal, Nachman, Rabbiner IM 21
 Krupp, Michael IM 1
 Kurzweil, B. IM 22
- Landsberger, B. IM 7, 8
 Levi (AT) IM 4
 Levi s. u. Rabbi Levi
- Levi, Zeev IM 1, 20
 Lewy, J. IM 9
 Licht, J. IM 3, 4, 14, 15
 Lieberman, S. IM 3, 4
 Loewenstamm, S. A. IM 2, 3, 7, 8, 14
 Lohse, E. IM 16
 Lorence, Bruce A., MA IM 1
 Luckner, Gertrud IM 1
 Luria, B. Z. IM 10
- Mach, D. (von Kries) IM 2, 6, 16, 20
 Maier, Johann IM 16
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Mannheim, Karl IM 6
 Margaliot, M. IM 5
 Markus, Evangelist IM 19
 Marx, Karl IM 6
 Melchisedech (AT) IM 5
 Melchizedek s. u. Melchisedech
 Micha (AT) IM 11
 Michal (AT) IM 23
 Montefiore, C. G. IM 3
 Mordechai (AT) IM 23
 Moses (AT) IM 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23
 Moses Maimonides IM 8
 Moses Nachmanides IM 8
 Mras, K. IM 2
- Nachmanides s. u. Moses Nachmanides
 Naphtali (AT) IM 3
 Nathan (AT) IM 12
 Noah (AT) IM 5, 8
- Paulus, Apostel IM 4, 5, 6, 19
 Peli, Pinhas H. IM 1
 Pharao (AT) IM 12
 Philo(n) von Alexandria IM 17, 21
 Philo von Byblos IM 2
 Potin, J. IM 15
 Proksch IM 10
 Psalmen IM 15, [2] 10, [2, 9] 11, [24] 15, [37] 20, [45] 10, [45, 4] 11, [45, 15 f.] 8, [46] 15, [48] 15, [56] 15, [68, 30] 8, [72] 10, [90, 5 f.] 12, [105, 8-10] 4, [108, 11] 8, [110] 15, [122, 4 f.] 10, [122, 5] 10, [122, 6 f.] 11, [136] 15, [36, 10] 23
- Rabbi s. u. Juda ha-Nassi
 Rabbi Akiba s. u. Akiba
 Rabbi Elieser s. u. Elieser IM 5
 Rabbi Jehuda s. u. Juda
 Rabbi Levi (Amosäer) IM 8
 Rabin, Ch. IM 3, 5, 15
 Rosenzweig, Franz IM 21, 22
- Saadja Gaon IM 3, 18
 Sacharja (AT) IM 14
 Safrai, Shmuel IM 1, 2
 Salomo(n) (AT) IM 7, 11, 17
 Samuel (AT) IM 4, 12
 Sanherib (AT) IM 12
 Sem (AT) IM 5
 Seth (AT) IM 5
 Sirach IM 20
 Slouschz, N. IM 12
- Schalit, A. IM 9
 Schazar, S. IM 10
 Schedter, S. IM 5
 Schelling, Friedrich Wilhelm Johann v. IM 20, 21
 Schoneveld, Coos IM 1
 Schwarcz, Moshe IM 1, 20 ff.
- Steinheim, S. L. IM 21
- Tam, Rabbenu IM 5
 Tegai, J. Ch. IM 8
 Thoma, Clemens IM 1, 7
 Titus, Kaiser von Rom IM 18
 Tournay, Jacques-Raymond, OP IM 1
 Tur-Sinai, N. H. IM 8, 14
- Uffenheimer, Benjamin IM 1, 6, 7
 Uranos IM 2
- Weinfeld, M. IM 7, 8, 9, 15
 Wellhausen, Julius IM 7, 14
 Wieder, N. IM 3
 Wildberger, H. IM 10
 Wolff, H. W. IM 10
 Wolfson, H. N. IM 4
- Yadin, Yigael IM 1, 16 ff.
 Ysebaert, J. IM 3, 4

* Für die vorangehenden Jahrgänge IM I–VII/1972–1978 ist in dem angekündigten Sonderdruck aller Register I–XXX/1948–1978 auch ein separates Personenregister in Vorbereitung.

** In gewissen Zeitabständen soll eine Zusammenstellung der Inhalte der einzelnen Ausgaben erfolgen.